PLOTINO

ENÉADAS

LIBROS V-VI

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 256

PLOTINO

ENÉADAS

V-VI

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE

JESÚS IGAL



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por QUINTÍN RACIONERO CARMONA.



Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 1998.

Depósito Legal: M. 18325-1998.

ISBN 84-249-1960-2. Obra completa.
ISBN 84-249-1961-0. Tomo III.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A.
Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 1998.

NOTA EDITORIAL

Con la edición en este tercer tomo de la traducción de las *Enéadas* V y VI de Plotino se completa la versión castellana de esta admirable y extensa obra realizada por el profesor Jesús Igal, S. J., de la Universidad de Deusto, que dedicó a estudiar las ideas y los tratados del gran filósofo neoplatónico muchos años. Viene a concluir así una versión que ha aparecido en tres volúmenes de la B. C. G., —los anteriores están en los números 57 y 88—. Pero, además de destacar una vez más la importancia y la calidad de esta versión, queremos explicar brevemente a los lectores los motivos por los que aparece ahora este tercer volumen a tanta distancia del anterior (que se publicó en 1985). Y queremos también, muy sinceramente, expresar nuestro agradecimiento a quienes lo han hecho posible, y muy explícitamente a Juan Iturriaga, S. J., colega del profesor Igal en su misma Universidad de Deusto.

Jesús Igal falleció el 24 de marzo de 1986. Al morir dejó totalmente concluida la traducción de estos textos, sobre los que había meditado y trabajado largamente. Sin embargo, no había terminado de confeccionar las notas y las introducciones sumarias que preceden a los tratados plotinianos en su versión. Era una persona muy escrupulosa y repasaba

con muy atento cuidado su labor, por lo que, aunque la traducción estaba acabada, convenía repasar bien todos esos detalles comoplemetarios. Durante una década larga los papeles de este tercer tomo estuvieron en manos de algunos colaboradores suyos en espera de que algún especialista completara esas notas y resúmenes para su edición póstuma. Sólo ahora, gracias a la inestimable ayuda de Juan Iturriaga y la colaboración valiosa de Julián Gallán, que han trabajado en esas notas en la Biblioteca universitaria de Deusto con sincera devoción, hemos conseguido tener estas dos *Enéadas* finales dispuestas para su edición.

Como en los dos volúmenes anteriores, el texto actual ha sido revisado por el profesor Quintín Racionero, excelente conocedor del autor y de su contexto filosófico, con esmerado cuidado y respeto. También a él queremos agradecerle su pronta ayuda para la publicación del tomo que concluye así una versión de Plotino que hace honor a esta Biblioteca Clásica Gredos y que será un testimonio duradero de la sagaz labor y el tenaz empeño filológico, en la tarea de darnos una versión fiel y actual de su admirado Plotino, de nuestro añorado Jesús Igal.

Carlos García Gual
Madrid, abril de 1998


ENÉADAS V-VI

COMPARACIÓN DEL ORDEN ENEÁDICO CON EL CRONOLÓGICO

En.	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*
I 1	53	II 1	40	III 1	3
I 2	19	II 2	14	III 2	47
I 3	20	II 3	52	III 3	48
I 4	46	II 4	12	III 4	15
I 5	36	II 5	25	III 5	50
I 6	1	II 6	17	III 6	26
I 7	54	II 7	37	III 7	45
I 8	51	II 8	35	III 8	30
I 9	16	II 9	33	III 9	13

En.	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*
IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
IV 2	4	V 2	11	VI 2	43
IV 3	27	V 3	49	VI 3	44
IV 4	28	V 4	7	VI 4	22
IV 5	29	V 5	32	VI 5	23
IV 6	41	V 6	24	VI 6	34
IV 7	2	V 7	18	VI 7	38
IV 8	6	V 8	31	VI 8	39
IV 9	8	V 9	5	VI 9	9

COMPARACIÓN DEL ORDEN CRONOLÓGICO
CON EL ENEÁDICO

Cron.	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*
1	I 6	19	I 2	37	II 7
2	IV 7	20	I 3	38	VI 7
3	III 1	21	IV 1	39	VI 8
4	IV 2	22	VI 4	40	II 1
5	V 9	23	VI 5	41	IV 6
6	IV 8	24	V 6	42	VI1
7	V 4	25	II 5	43	VI 2
8	IV 9	26	III 6	44	VI 3
9	VI 9	27	IV 3	45	III 7
10	V 1	28	IV 4	46	I 4
11	V 2	29	IV 5	47	III 2
12	II 4	30	III 8	48	III 3
13	III 9	31	V 8	49	V 3
14	II 2	32	V 5	50	III 5
15	III 4	33	II 9	51	I 8
16	I 9	34	VI 6	52	II 3
17	II 6	35	II 8	53	I 1
18	V 7	36	I 5	54	I 7

ENÉADA V

He aquí el contenido de la *Enéada* quinta del filósofo Plotino:

V 1. Sobre las tres hipóstasis principales.
V 2. Sobre la génesis y el orden de los posteriores al primero.
V 3. Sobre las hipóstasis cognitivas y sobre lo que está más allá.
V 4. De qué manera lo posterior al primero procede del primero: Sobre el uno.
V 5. Que los inteligibles no están fuera de la inteligencia y sobre el Bien.
V 6. Que lo que está más allá del Ente no piensa, cuál sea el pensante primario y cuál el secundario.
V 7. De si hay ideas aun de los individuos.
V 8. Sobre la Belleza inteligible.
V 9. Sobre la inteligencia, las ideas y el ser.

V 1 (10) SOBRE LAS TRES HIPÓSTASIS PRINCIPALES

INTRODUCCIÓN

En el orden cronológico de las obras de Plotino establecido por Porfirio, el tratado presente ocupa el número diez, después del gran tratado sobre el Uno. Tenemos aquí una clara muestra de cómo Plotino une firmemente el pensamiento metafísico y la vida espiritual personal. Como muy bien indica su título, el tratado se ocupa de las tres realidades que Plotino llama hipóstasis principales: el Alma, la Inteligencia y el Uno, en orden ascendente. Las observaciones de Plotino pretenden señalar las diferencias y relaciones entre unas y otras, aunque a veces sus rasgos aparezcan un tanto oscuros. No se trata tanto de unos apuntes de clase para la comprensión de un sistema filosófico, sino más bien de una auténtica muestra del camino de la mente hacia Dios, que exige una aceptación de su verdadera naturaleza y de su dignidad. Es sencillamente una guía para el estudioso en su ascenso hacia su último fin. Con una fuerza que no se alcanza en ningún otro lugar de las *Enéadas,* Plotino explica en los dos primeros capítulos con rasgos espectaculares la alienación del alma y el olvido de sí misma aquí abajo. Después se muestra cómo al volver al verdadero conocimiento de su naturaleza como alma, la encontramos transcendiendo la Inteligencia y el Uno o Bien, y vemos así cómo el Bien tiene que transcender y engendrar a la Inteligencia. Los capítulos 8 y 9 son pro-

bablemente una digresión destinada a demostrar que se está siguiendo la auténtica doctrina de Platón, en contra de algunas opiniones del tiempo. En los últimos tres capítulos se recuerda cómo el alma puede encontrar la Inteligencia y el Uno en nuestro interior. Acaba con una exhortación a no distraerse con las voces mundanas y superficiales y a concentrarse a fuero interno en las voces de lo alto.

SINOPSIS

I. Las almas en su deseo de pertenecerse a sí mismas han olvidado su propia naturaleza y a su Padre. Esto las ha llevado a una alienación y desprecio propio con una admiración hacia las cosas materiales.
Hay dos caminos para volverlas hacia Dios:
   a) Convencerse de que las cosas materiales son despreciables.
   b) Recordar al alma su origen divino y su valor. El alma tiene que convencerse de que es capaz de conocer cosas mayores (cap. 1)

II. Cuando el alma se libre de la ilusión y alcance la verdadera paz, verá la verdadera alma (a la que se asemeja) que da luz, vida y belleza al mundo. Éste no tiene valor sin el alma que hace girar los astros dándoles divinidad al sol y demás cuerpos celestes (cap. 2)

III. Cuando se ha entendido la naturaleza del alma, se pasa al siguiente estadio en el camino hacia Dios y se comprende la Inteligencia (vecina superior del alma). Entonces se ve cómo el alma es una imagen de la Inteligencia, depende de ella y es perfeccionada por ella (cap. 3)

IV. La Inteligencia es el arquetipo del universo visible, como lo expresó Platón en el *Sofista* (cap. 4)

V. La Inteligencia es producto del Uno. De esta forma, el número (y el Uno en otro sentido) es quien da estructura a la Inteligencia (cap. 5)

VI. El Uno produce la Inteligencia sin ningún movimiento o separación de sí mismo, como una radiación de su perfección. La Inteligencia se muestra a sí misma como la unidad perfecta en la diversidad del mundo inteligible, cuando vuelve al Uno. De esta manera produce al Alma (caps. 6 y 7)

a) Confirmación: Ésta es la verdadera doctrina enseñada por Parménides y mejorada por Platón (cap. 8). En lo esencial están de acuerdo Anáxagoras, Heráclito y Empedocles.

b) Crítica de Aristóteles: concibe el primer principio separado e inteligible; comete el error de mostrar una Inteligencia que se concibe a sí misma. De esta forma introduce una incoherencia en el mundo inteligible con la doctrina de la pluralidad de los motores inmóviles (caps. 9).

c) Refutación: El Alma, la Inteligencia y el Uno los encontramos en nuestro interior.

VII. Exhortación final: volver al interior y escuchar las voces de lo alto.

¿Qué es, por cierto, lo que ha hecho que las almas se hayan olvidado de Dios su Padre y que, siendo porciones de allá y enteramente de aquél, se desconozcan a sí mismas y desconozcan a aquél?[1]. Para las almas el principio de su mal es la osadía[2] y la generación y la alteridad primera y el querer, en fin, ser de sí mismas[3]. Gozosas de su albedrío, una vez que hicieron su aparición, y ejercitadas en moverse mucho por su cuenta, corriendo en dirección contraria y alejándose muchísimo, se olvidaron de que también ellas provienen de allá, como los niños que, arrancados recién nacidos del regazo de sus padres y criados lejos por largo tiempo, se desconocen a sí mismos y desconocen a sus padres. Pues así las almas, como ni ven ya a aquél ni se ven a sí mismas, menospreciándose a sí mismas por desconocimiento de su estirpe, apreciando las demás cosas y admirándolas todas más que a sí mismas, atónitas a la vista de ellas y maravilladas y suspendidas de las cosas de aquí, arrancáronse a sí mismas en lo posible de las cosas a las que dieron la espalda por menosprecio. De donde resulta que la

[1] Sobre este tratado, véase F. BRUNNER, «Le premier traité de la cinquième 'Ennéade': 'des trois Hypostases Principielles'», en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3.ª ser., 23 (1973), págs. 135-172.

[2] Véase N. BALADI, *La pensée de Plotin*, París, 1970, pág. 65-98.

[3] Véase IV 4, 3, 1-3. H. BLUMENTHAL, «Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus», en *Le Neoplatonisme*, París 1971, pág. 61; PORFIRIO, *Lettre à Marcella*, E. de Places, París, 1982, pág. 123, 29 y nota 1.

causa de su absoluto desconocimiento de aquél es el aprecio de las cosas de aquí y el menosprecio de sí mismas. Pues tan pronto como se corre tras otra cosa y se admira otra cosa, ya quien la admira y corre tras ella reconoce ser inferior a las cosas que «nacen y perecen»[4], y al conceptuarse como lo más vil y mortal de todas las cosas que tiene en precio, ya no será jamás capaz de considerar en su ánimo ni la naturaleza de Dios ni su potencia.

Es menester por ello que el razonamiento dirigido a quienes se hallen en ese estado sea doble por si lograra: a) convertirlos hacia las realidades contrarias, hacia las primeras; b) y elevarlos hasta el Supremo, hasta el Uno y Primero[5]. ¿Y cuáles son estos dos razonamientos? Uno que muestre la vileza de las cosas que el alma estima actualmente; éste lo desarrollaremos más por extenso en otra parte[6]. Otro que instruya al alma y le rememore cómo es en estirpe y dignidad. Este es anterior a aquél y una vez dilucidado esclarecerá aquél. Ahora hay que hablar del segundo porque atañe de cerca al tema de nuestra investigación y porque será de provecho para el primero. La razón es que quien investiga es el alma y ésta debe conocer quién es ella que investiga, a fin de que antes de investigar se conozca a sí misma: si posee capacidad de investigar tales cosas, si posee un ojo capaz de ver, y si le compete investigar. Porque si es afín a ella, le compete investigar y es capaz de averiguar.

2 Por tanto que toda alma reflexione primero[7], lo siguiente: que ella misma creó, insuflándoles vida, todos los vivien-

---

[4] PLATÓN, *Timeo* 28a3.

[5] Estas dos etapas, «conversión» y «elevación» del alma, se mencionan en I 3, 1, 10-19.

[6] Tema de I 3. Véase *Sinopsis* pág. 222.

[7] Tenemos aquí un programa de gimnasia espiritual para quienes pueden alcanzar experiencia del mundo superior. Véase H. AMSTRONG «Tra-

tes, los que cría la tierra, los que cría el mar, los que hay en el aire y los astros divinos que hay en el cielo; que ella misma creó el sol, y ella misma este gran cielo, y que ella misma los ordenó, y ella misma los hace girar ordenadamente, siendo ella una naturaleza diferente de los seres que ordena, de los seres que mueve, de los seres que vivifica. Y así, forzosamente será más valiosa que estos seres, puesto que éstos nacen o perecen según que el alma los abandone o les suministre la vida[8] mientras que ella misma existe siempre «porque no se abandona a sí misma»[9].

Cuál es, por cierto, la forma del suministro de vida tanto en el conjunto como en los seres particulares, dedúzcase de este modo: que[10] a la gran Alma la contemple otra alma, no pequeña, en estado de callada quietud, una vez que se haya hecho merecedora de contemplar al haberse liberado del engaño y de los hechizos que tienen hechizadas a las demás almas. Hágase cuenta que está quieto no sólo el cuerpo envolvente y el oleaje del cuerpo, sino también todo el entorno: quieta la tierra, quieto el mar, el aire y el cielo mismo, a pesar de ser más perfecto[11]. Imagínese luego que el Alma, estando parado el cielo, como que se infiltrara en él desde fuera, desde todas partes, se difundiera y se adentrara desde todas partes y lo iluminara por dentro. Como los rayos del

---

dition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus» en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, pág. 182.

[8] Quiasmo: los términos «nacen», «perecen», se explican en forma cruzada por «abandone» y «suministre».

[9] Platón, *Fedro* 245c9.

[10] La traducción prefiere la lectura de Kirchhoff, *dè*. Véase IV 4, 24, 2.

[11] Véase la variante propuesta por H.-R. Schwyzer, «*akḗmōn* 'still' bei Plotin und *akḗmōtos* 'widerpenstig' bei Cicero?» en *Museum Helveticum* 37 (1980), pág. 179-189. Pero téngase en cuenta IV 3, 17/3 *oóranus ... ameinôn*.

sol iluminan una nube oscura y la tornan brillante dándole un aspecto dorado, así el Alma, al penetrar en el cuerpo del cielo, le dio vida, le dio inmortalidad, y lo despertó de su inercia. Y el cielo, movido con movimiento eterno por obra del alma que lo conduce sabiamente, tornóse un viviente bienaventurado, y al alojarse el Alma en su interior, cobró dignidad, él que, anteriormente al Alma, era un cuerpo muerto, tierra y agua, mejor dicho, tiniebla de materia, no-ser y —como dice el poeta— «el objeto del odio de los dioses»[12].

Pero resultaría más patente y más evidente la potencia y la naturaleza del Alma si uno razonara, en este punto, de qué modo abraza al cielo y lo conduce por los actos de su propia voluntad. Porque se entregó a sí misma a toda esta magnitud[13] en toda su extensión, todo intervalo, ya grande, ya pequeño, ha quedado animado, aunque los cuerpos yacen uno en un sitio y otro en otro; y éste aquí, y aquél allá, unos en posición contraria y otros mutuamente separados de otro modo. El Alma, en cambio, no está de ese modo, y no imparte vida con una parte de sí misma para cada cosa por estar fragmentada, sino que todas las cosas viven por el Alma entera y toda ella está presente en todas partes, asemejándose al Padre que la engendró tanto en unidad como en ubicuidad. Y aunque el cielo es múltiple y es distinto en distintas partes es uno merced a la potencia del Alma, y por el Alma es Dios este universo. Mas también el sol es dios, porque está animado, y por eso lo son los demás astros y nosotros, si alguna cosa lo es, porque «los cadáveres son más abyectos que el estiércol»[14].

---

[12] *Ilíada* XX 65.

[13] Véase VI 4, 1, 9.

[14] H. Diels-W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Heráclito, fr. B 96, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.

Ahora bien, la causa de que los dioses sean dioses, necesariamente ha de ser un dios más venerable que ellos. Mas también nuestra alma es de la misma especie[15], y si la mirares sin sus adherencias, tomándola depurada, encontrarás valiosa la misma cosa: lo que decíamos que era el Alma, más valiosa que todo lo que sea corpóreo, pues «todas las cosas son tierra»[16]. Y aunque sean fuego, aquello del fuego que quema ¿qué puede ser si no? Y lo mismo los compuestos de éstos, aunque les añadas agua, y aunque les añadas aire. Y si por animado es digno de que uno corra tras él, ¿por qué desatendiéndose a sí mismo corre tras otra cosa? Tu que admiras el alma que hay en otro ¡admírate a tí mismo!

3 Siendo, pues, el alma una cosa tan valiosa y divina, confiado ya en que un ser de tal calidad irá al encuentro de Dios, emprende la subida hacia aquél con la ayuda de un factor tan valioso. De seguro que no será lejos donde des con él, y no son muchos los intermediarios. Considera por tanto, aquello que es más divino que esto que es divino: el vecino de arriba del alma, tras del cual y del cual procede el alma. Porque el alma, aun siendo una cosa tal cual la mostró el razonamiento, no es más que una imagen de la Inteligencia. Así como la palabra proferida es imagen de la palabra interior del alma, así también el alma misma es palabra de la Inteligencia, es la actividad total y la vida (total) que emite (la Inteligencia) para que subsista otra cosa, análogamente a como en el fuego se da por una parte el calor consustancial al fuego, y por otra el que éste libera. Pero hay que tener en cuenta que en el caso de la Inteligencia, la actividad no se

[15] Véase H. Blumenthal, «Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus», en *Le Neóplatonisme* París, 1971, pág. 58.

[16] Véase Aristóteles, *Metafísica* 989a9-10. Se cambia la puntuación de la *«editio maior»* trasladando el punto de *ê* a *pánta*.

derrama, sino que la inmanente se queda y la otra toma subsistencia[17].

Procediendo, pues, el alma de la Inteligencia, es intelectiva. La inteligencia del Alma se ocupa de los raciocinios[18], y su perfeccionamiento le viene, de nuevo, de la Inteligencia cual de un padre que crió al hijo al que había engendrado imperfecto comparado consigo. Al Alma le viene, pues, su entidad de la Inteligencia y su razón en acto de su visión de la Inteligencia. Por que cuando el Alma pone su mirada en la Inteligencia, recibe de dentro y como propio lo que piensa y actualiza. Y éstas son las únicas actividades que hay que considerar como propias del Alma: las intelectivas y las que le vienen de dentro[19]. Las inferiores, en cambio, provienen de fuera[20]: son eventos incidentales de un Alma inferior[21]. La Inteligencia acrecienta, pues, la índole divina del Alma por ser su padre y por estarle presente. Porque nada media entre ambas excepto el hecho de su alteridad; el Alma sin alteridad, sin embargo, es como consecutiva y como receptiva y la Inteligencia es a modo de forma. Más aún la materia de la Inteligencia es bella porque es «noiforme» (análoga a la Inteligencia y simple). Ahora bien, cómo es la Inteligencia, aparece claro por esto mismo: porque es una cosa superior al alma, con ser ésta de tal calidad.

4 Pero cabe colegirlo también de lo siguiente. Si alguno admira este cosmos sensible al dirigir la mirada a su grandeza

[17] Véase Ch. RUTTEN «La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin» en: *Revue Philosophique,* 146 (1956) pág. 100-106.

[18] En el sentido de IV 3, 18, 10-13 (con nota 150) y de IV 4, 10,6-13 (con nota 44). Sobre el uso de la preposición *en* véase H.G. LIDDEL - R. Scott, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, pág. 552, *en* A II 1.

[19] Véase VI 2, 5, 12-14; V 3, 7, 26-34; IV 3, 10, 31-42.

[20] Véase IV 4, 23, 32. PLATÓN, *Teeteto* 186c 1-2.

[21] Véase IV 7, 13, 1-8.

y a su belleza, y al orden de su movimiento eterno y a los dioses que en él moran, de los que unos son visibles y otros incluso imperceptibles, y a los démones y a los animales y a las plantas todas, remóntese hasta su Modelo y hasta lo que es más real y percátese de que allá todas las cosas son inteligibles y que en el Modelo son eternas[22] con una intuición y vida propias; y presidiendo a aquellas, mire a la Inteligencia incontaminada, y una sabiduría inmensa, y una vida que es en verdad la vida bajo el reinado de Crono, un dios que es saturación e inteligencia, porque abarca en sí mismo todos los seres inmortales, toda inteligencia, todo dios, toda alma, eternamente estables. Porque estando bien ¿por qué intentaría cambiar? Y teniendo todas las cosas dentro de sí ¿a dónde intentaría trasladarse? Pero tampoco intenta acrecentarse, siendo perfectísimo. Y por eso todas las realidades que hay en él son, asímismo, perfectas, a fin de que pueda ser absolutamente perfecto sin poseer nada que no sea tal, pues no posee nada dentro de sí que no esté pensando, pero pensando sin buscar su objeto, sino poseyéndolo.

Y así, su felicidad no es adquirida, sino que es todas las cosas en la eternidad; y es la eternidad real a la que imita el tiempo circulando[23] por el alma, prescindiendo de unos objetos y aplicándose a otros. En el alma hay, efectivamente, sucesión de cosas, a saber: ahora Sócrates, y luego un caballo, siempre alguno de los seres. La Inteligencia, en cambio, es todas las cosas. Contiene, pues, todos los Seres estabilizados en un mismo punto. Y solamente es, y este «es» es eterno; y el futuro no halla cabida alguna, porque aun entonces es, ni el pasado, porque allá nada pasó, sino que to-

[22] Se traduce *noētá*, «inteligible» y *adïa* «eternas», como predicados.

[23] Un paralelo de *perithéō* (=circular) en PLUTARCO, *Vidas paralelas*, ANTONIO, 16 y LUCIANO, *Nigrino* 22-37. Véase A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, París, 1950, pág. 1526, *perithéō*.

das las cosas están siempre presentes, puesto que son las mismas, cual si se complacieran consigo mismas de ser como son.

Cada una de ellas es Inteligencia y Ser, y el conjunto es Inteligencia total y Ente total; pues la Inteligencia, al inteligir hace que subsista el Ente, y el Ente, al ser inteligido, da a la Inteligencia el inteligir y el ser. Mas la causa del inteligir es otro, el que también lo es del ser. Otro es, pues, simultáneamente la causa de ambos. Porque ambos coexisten simultáneamente y no se dejan solos el uno otro, sino que, aunque son dos, son esa sola cosa que es juntamente Inteligencia y Ser, inteligente e inteligido, la Inteligencia por entender y el Ser por ser inteligido. Y es que no puede haber intelección si no hay Alteridad y además Identidad. Así pues, las cosas primarias resultan ser: Inteligencia, Ente, Alteridad, Identidad. Hay que incluir, además, Movimiento y Estabilidad[24]: Movimiento puesto que intelige; Estabilidad, para que intelija lo mismo. La Alteridad para que sea inteligente e inteligido. En realidad, si quitas la Alteridad, la Inteligencia se hará una sola cosa y se callará[25]. Ahora bien, es preciso que aun las cosas inteligidas sean distintas entre sí. La Identidad, puesto que es «uno» consigo misma, hay algo «uno» común a todos[26] y «la diversidad en cambio es Alteridad»[27]. Todas estas cosas (primarias), siendo muchas, dan origen al Número y a la Cuantidad. La Cualidad, en fin, no es sino la individualidad de cada una de esas cosas de las que provienen las demás como de sus principios.

---

[24] Véase VI 3, 27.

[25] Véase T.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Platons,* Basel, Stuttugart, 1979, pág. 67, n. 215.

[26] Véase Szlezák, *op. cit.,* pág. 67 nota 218.

[27] Aristóteles, *Metafísica* 1004a21.

Este dios por encima del alma es, pues, múltiple. Mas al 5
alma corresponde estar entre esas realidades una vez puesta en contacto con ellas, si no quiere ser desertora. Así pues, una vez aproximada a aquél y como aunada con él, se inquiere: «¿quién es pues el que engendró a este dios?». El que es simple, el que es anterior a semejante multiplicidad, el causante tanto de que exista aquel como de que sea múltiple, el hacedor del Número. Efectivamente, el Número no es primero. Porque el Uno es anterior a la Díada, mientras que la Díada es segunda y, nacida del Uno, tiene al Uno por definidor suyo[28]. Mas la Díada misma es de por sí indefinida, pero, una vez definida, es ya Número y Número a modo de Esencia[29]. Pero también el alma es número. Porque las realidades primeras no son masas ni magnitudes: estas crasitudes que la sensación reputa por Seres son posteriores. Más tampoco en los gérmenes es lo líquido lo valioso, sino lo que no se ve, y esto es Número y Razón[30]. El que allá se llama Número y la Díada son, pues, Razones e Inteligencia. Mas la Díada es indefinida al ser recibida por lo que es, algo así como un sustrato, mientras que el Número que proviene de ella y del Uno es cada uno una Forma, una vez que la Inteligencia ha sido conformada, por así decirlo, por las Formas surgidas en ella. Ahora bien, la Inteligencia es conformada de un modo por el Uno y de otro por sí misma, como la vista en acto. Porque la intelección es una visión que ve, y ambas cosas son una sola[31].

¿De qué manera ve, pues, la Inteligencia y a quién y có- 6
mo vino en absoluto, a la existencia?. ¿Cómo ha nacido de

---

[28] Diógenes Laercio, VIII 25.

[29] W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta,* Oxford, Clarendon Press, 1958, pág. 114-115.

[30] Véase V 9, 6, 15 ss.

[31] Véase V 3, 5, 28; 6,7.

aquél, para poder además ver? Porque el alma acepta ahora la ineludibilidad de que esto es un hecho real[32], pero echa de menos la solución a este problema tan reiterado por cierto aun entre los sabios de antaño: ¿cómo de un uno que es tal cual decimos que es «el Uno» tomó existencia cosa alguna, ya sea una multiplicidad, o una Díada o un Número? ¿Y cómo, por el contrario, aquél no se quedó en sí mismo, sino que emanó de él esta multiplicidad tan copiosa que aparece a la vista entre los seres, pero que estimamos que hay que reducirla a aquél? Tratemos de explicarlo como sigue tras invocar a Dios mismo no en voz alta, sino elevándonos con el alma en actitud orante hacia aquél, pues ese es el modo como podemos orar solos al Solo[33].

Estando, pues, aquél en sí mismo cual en el interior de su templo, permaneciendo en callada quietud más allá de todas las cosas, el espectador debe contemplar unas como estatuas erigidas ya hacia el exterior, mejor dicho la primera estatua hecha patente, la cual ha hecho su aparición del siguiente modo: todo lo que se mueve debe tener alguna meta hacia la que se mueva; pero como aquél no tiene meta alguna, no digamos de él que se mueve[34], sino que, si alguna cosa se origina a continuación de él, es necesario que se haya originado estando ya aquél eternamente vuelto a sí mismo. Ahora bien, al teorizar sobre los Seres eternos, quede de lado la generación en el tiempo. Mas, al aplicarles de pa-

[32] H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pág. 488, *eimi* A III.

[33] Sobre la invocación a Dios, o a los dioses, en la filosofía platónica, véase Proclo, *Théologie Platonicienne* I, París, Les Belles Lettres, 1968, pág. 131, nota 4. También Numenio, *Fragments*, París, Les Belles Lettres, 1973, frag. 11, pág. 53, nota 3 (en pág. 106).

[34] Véase Porfirio, *Histoire de la Philosophie (Fragments)*, en *Vie de Pythagore - Lettre à Marcella*, París, Les Belles Lettres, 1982, Fragm. 19 pág. 193-194.

labra la generación por la atribución de una causalidad y de un orden jerárquico, es preciso, por tanto, admitir que lo que proviene de aquél[35], proviene sin que él se mueva. Porque si algo proviniera moviéndose aquél, lo proveniente provendría a continuación del movimiento como tercero a partir de aquél, y no como segundo. Es preciso, por tanto, que si hay una cosa segunda a continuación de aquél, venga a la existencia estando aquél inmóvil, sin que haya habido en él propensión, ni volición ni movimiento alguno en absoluto[36].

¿Y cómo hay que pensar y qué hay que pensar (que vino a la existencia) alrededor de aquél, mientras permanece él mismo? Una radiación circular emanada de él, es verdad, pero emanada de él mientras él permanece[37], al modo del halo del sol que brilla en su derredor como aureolándolo[38], brotando perennemente de él mientras él permanece. Y todos los seres, mientras permanecen, emiten necesariamente de su propia sustancia una entidad que está suspendida, en torno a ellos y por fuera de ellos, de la potencia presente en ellos, siendo una imagen de los que son algo así como sus modelos, de los cuales provino: el fuego emite el calor que proviene de él, y la nieve no se contenta con guardar dentro de sí la frialdad. Pero de esto dan testimonio principalmente todas las sustancias, porque, mientras existen, dimana de ellas en torno a ellas algún efluvio, y de estos efluvios, una vez venidos a la existencia, gusta el que está cerca. Y todos los seres, en fin, cuando son ya perfectos, procrean. Mas lo

---

[35] Incisión de la partícula *oûn* entre el artículo y una forma verbal. Véase J.D. DENNISTON, *The Greek Particles*, Oxford, 1970² pág. 429.

[36] Véase J. WHITTAKER, «Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems», en *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres, 1984, XVII, pág. 177.

[37] Véase J. WHITAKER, *ibid.*

[38] La traducción prefiere en V 1, 6, 29 la lectura *autón*, según Eusebio.

eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo. ¿Qué hay que decir, pues, del perfectísimo?[39]. Que nada proviene de él sino las cosas máximas despues de él. Ahora bien, lo máximo después de él y lo segundo es la Inteligencia.

En efecto, la Inteligencia ve a aquél y no necesita más que de aquél. Aquél, en cambio, no necesita de ésta para nada[40]. Además, lo procreado por el que es superior a la Inteligencia ha de ser Inteligencia. Además, la Inteligencia es superior a todas las cosas porque las demás son posteriores a ella. Así, el alma es una expresión, y es una cierta actividad de la Inteligencia como la Inteligencia lo es de aquél[41]. Pero la expresión que es alma es borrosa, porque, como simulacro que es de la Inteligencia, por eso necesita también mirar siempre a la Inteligencia[42]. Mas la Inteligencia necesita, asimismo, mirar siempre a aquél, para ser Inteligencia. Pero lo ve no porque esté separada de él, sino porque viene a continuación de aquél y porque nada media entre ambos, como tampoco entre el alma y la Inteligencia. Ahora bien, toda prole añora y ama a su progenitor, sobre todo cuando el progenitor y la prole son únicos. Y si además el progenitor es el más excelente, necesariamente se junta con él hasta el punto de no estar separado de él más que por la alteridad.

7 Ahora bien, decimos[43] que la inteligencia es imagen de aquél —es preciso, en efecto, hablar con mayor precisión—, en primer lugar, porque lo generado debe ser en cierto modo

[39] Véase J. Moreau *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, París, 1970, pág. 92-93.

[40] Véase V 5, 12, 40-44.

[41] Compárese con VI 7, 17, 41-42

[42] La traducción cambia el punto alto en V 1, 6, 47 después de *dei* por un punto.

[43] Se refiere a los platónicos.

aquél y debe preservar muchos rasgos de aquél y guardar semejanza con aquél como la guarda también la luz del sol (con el sol)[44].

— Pero aquél no es Inteligencia. ¿Cómo, entonces, engendra la Inteligencia?

— Pues porque, al volverse hacia aquél, vio, y esta visión es Inteligencia. En efecto, la facultad perceptiva de un objeto diferente de sí es o sentido o inteligencia. Ahora bien, el sentido es a la línea, etcétera.

— Pero el círculo es divisible por naturaleza, mientras que el centro no lo es.

— Es verdad que también aquí, en la Inteligencia, el Centro es uno, pero el uno que es Potencia de todas las cosas. Las cosas, pues, de las que el Uno es Potencia, éstas la Intelección, desprendiéndolas, por así decirlo, de su Potencia, las ve. De lo contrario, no sería Inteligencia. Me explico: la Inteligencia posee ya de por sí una especie de conciencia de su propia potencia, esto es, una especie de conciencia de que es capaz de generar la Esencia —prueba de ello es que ella misma por sí misma define incluso su propio ser merced a la potencia recibida de aquél— y una especie de conciencia de que la Esencia es como una porción de los haberes de aquél. Con ello, la Inteligencia se vigoriza con ayuda de aquél y encuentra su perfección en la Esencia con ayuda de aquél y recibiéndola de aquél. Ve que es de allá de donde le vienen a ella —como de lo indivisible a lo divisible— la Vida, la Inteligencia y todos los demás bienes, por razón de que aquél no es ninguna de estas cosas. Porque por eso provienen de aquél todas las cosas, porque aquél no estaba retenido por ninguna Forma. De lo contrario, no sería más que aquella Forma. Además, si fuera todas las cosas, se encon-

---

[44] PLATÓN, *República* 509a 1.

traría en el número de los seres. Por eso aquél no es ninguno de los Seres que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todos los Seres. Por eso estos Seres son, además, Esencias. Es que están ya definidos: cada uno de ellos tiene su propia conformación, por así decirlo. Ahora bien, el Ser no debe estar como balanceándose en la indeterminación, sino acotado con cotos fijos y estables. Pero para los Seres inteligibles la estabilidad consiste en la delimitación y la conformación, con las que recibe además su subsistencia.

«Éste es, pues, el linaje»[45] de la Inteligencia, linaje digno de la más pura Inteligencia. Consiste en que no nació de ningún principio más que del primero, y en que, una vez nacido, generó consigo todos los Seres, toda la Belleza de las Formas, todos los dioses inteligibles; y en que, grávido de su propia prole y habiéndola reabsorbido, por así decirlo, al retenerla en su propio seno, tampoco la deja[46] diluirse en materia ni criarse en el regazo de Rea. Esto es lo que los misterios y los mitos teogónicos expresan enigmáticamente: que Crono, dios sapientísimo, antes de que naciera Zeus, retiene en su seno su propia prole. Por en está grávido, es Inteligencia saturada. Luego —prosigue el mito— una vez saturado, engendra a Zeus. Efectivamente, la Inteligencia, siendo ya Inteligencia perfecta, engendra el Alma. Era preciso, en efecto, que, siendo perfecta, engendrase, y que tamaña potencia no fuese infecunda. Pero en este caso tampoco la prole podía ser superior a su Progenitor, sino que, siendo inferior, debía ser una imagen de aquél, indefinida del mismo modo, pero definida y como conformada con su Progenitor. Ahora bien, la prole de la Inteligencia es una cierta Razón y

---

45 *Ilíada* VI 211. PLATÓN, *República* 547a 4-5.

46 La traducción sigue la lectura de M. ATKINSON, *Plotinus: Ennead V.1 on the Three Principal Hypostases*, Oxford, University Press, 1983, pág. LXI, «by not letting them fall out into matter».

una Subsistencia, la Potencia dianoética: ésta es la que se mueve en torno a la Inteligencia, luz de la Inteligencia y una huella dependiente de aquella; por una de sus caras, está adherida a la Inteligencia y por ello surtiéndose de ella, gustando y participando de ella y pensando; por la otra, está en contacto con los posteriores a ella, o mejor, procreando, también ella, las cosas que necesariamente son inferiores al alma. De éstas hay que hablar más adelante. Y hasta aquí las realidades divinas.

De ahí la doctrina trinitaria de Platón[47]: «todas las cosas 8
en torno al Rey de todas las cosas (a éste lo llama «primeras»), el Segundo en torno a las segundas y el Tercero en torno a las «terceras»[48]. Dice también que hay «un Padre de la Causa»[49], llamando «Causa»[50] a la Inteligencia, pues para él la Inteligencia es Demiurgo[51]. Y de éste dice que crea el Alma en la cratera aquella. Y como la causa es la Inteligencia, por «Padre» entiende el Bien, o sea, el que está allende la Inteligencia y «allende la Esencia»[52]. Y en varios pasajes identifica el Ser y la Inteligencia con la Idea. De donde resulta que

---

[47] A.H. ARMSTRONG, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus» en: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, Academia Nazionale dei Lincei, 1974, pág. 181. También E. R. DODDS, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en *Journal of Roman Studies,* 50 (1960), pág. 1-2.

[48] PLATÓN, *Carta* 2, 312e1-4. PROFIRIO, «Histoire de la Philosophie (Fragments)», en *Vie de Pythagore - Lettre à Marcella,* París, Les Belles Lettres, 1982, *Fragms.* 16-17, págs. 190-192.

[49] PLATÓN, *Carta* 6, 323d4. PORFIRIO, «Histoire de la Philosophie (Fragments)», en *Vie de Pythagore - Lettre à Marcella,* París, Les Belles Lettres, 1982, fragm. 15 pág. 190, notas 2 y 4.

[50] PLATÓN, *Fedón,* 97b8-e2.

[51] Véase V 9, 3, 26 y II 3, 18, 15; también A. H. ARMSTRONG «The Background of the Doctrine 'That the Intelligibiles are not Outside the Intellect'» en *Les sources de Plotin,* Genève, 1960, pág. 401.

[52] PLATÓN, *República* 509b 9.

Platón sabía que del Bien procede la Inteligencia[53] y de la Inteligencia el Alma, y que estas doctrinas no son nuevas ni han sido expuestas hogaño, sino antaño, no de forma patente, es verdad, pero la presente exposición es una exégesis de aquella porque demuestra con el testimonio de los escritos del propio Platón que estas opiniones (nuestras) son antiguas.

Ya Parménides, antes que Platón, rozó esta misma teoría por cuanto, al decir: «Porque pensar y ser son la misma cosa»[54], redujo a identidad el Ente y la Inteligencia y no puso el Ente entre las sensibles. Mas, además, de ese Ente dice que es «inmutable»[55] —a pesar de que le atribuye pensamiento—, eliminando de él todo movimiento corporal, de modo que permanezca en el mismo estado, y asemejándolo «al volumen de una esfera»[56] porque contiene englobadas todas las cosas y porque posee el pensar no fuera, sino en sí mismo. Pero al llamarlo «uno»[57] en sus propios escritos, incurrió en el reproche de que ese uno es hallado múltiple. En cambio, el Parménides platónico, hablando con mayor exactitud, distingue unos de otros al primer Uno, que es Uno más propiamente[58], al Segundo, al que llama «Unimúltiple»[59], y al Tercero, al que llama «Uno y Múltiple»[60]. Y de

53 J. Whittaker «Epékeina noû kaí ousías», en *Vigiliae Christianae*, 23 (1969), pág. 101-102.

54 H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Parmenides, fr. B 3, Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

55 H. Diels, W Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Parmenides, fr. B 8, 26.

56 H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Parmenides fr. B 8, 43.

57 H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Parménides, fr. B 8, 6.

58 Platón, *Parménides* 137c-138b.

59 Platón, *Parménides* 144e5.

60 Platón, *Parménides* 155e5.

este modo, también Parménides está de acuerdo con las tres Naturalezas.

Anaxágoras, al calificar a la Inteligencia de pura y sin 9
mezcla[61], establece, también él, que el Primero es simple y que el Uno es transcendente. Mas, a causa de su antigüedad, descuidó la precisión[62]. Asimismo, Heráclito sabe que el Uno es eterno e inteligible, porque los cuerpos devienen perpetuamente y son fluentes[63]. Para Empédocles la «Discordia» disocia y la «Amistad» es el Uno; a éste lo concibe, también él, como incorpóreo[64] y los elementos son a modo de materia[65].

Aristóteles, posteriormente, al afirmar por un lado que el Primero es «transcendente»[66] e «inteligible»[67], pero por otro, que se intelige a sí mismo, con ello, de nuevo, no lo hace Primero[68]. Y al introducir otros muchos inteligibles, tantos cuantas esferas hay en el cielo, con el fin de que haya un motor para cada esfera, trata los inteligibles en desacuerdo con Platón, ateniéndose a lo razonable, que no es forzoso. Pero es posible cerciorarse de si es tan siquiera razonable, ya que más razonable es que, puesto que todas las esferas contribuyen a la ordenación unitaria del conjunto, dirijan su mirada a algo uno, es decir al Primero. Pero cabe inquirir si, según él, la multiplicidad de inteligibles proviene del Primero como único o si son muchos los principios que existen en los inteligibles. Y si todos provienen de un solo Principio,

---

[61] ARISTÓTELES, *Metafísica* 989b16-17.

[62] ARISTÓTELES, *Metafísica* 989b19-20.

[63] J. WHITTAKER, «Ammonius on the Delphic E», en *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres, 1984 V, pág. 185.

[64] ARISTÓTELES, *Metafísica* 985a7, 28; 1001a12-15.

[65] Véase II 4, 7, 1-2.

[66] ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 430a17.

[67] ARISTÓTELES, *Metafísica* 1072a26.

[68] Véase V 3, 11-14; V 6; VI 7, 35-37.

es evidente que guardarán analogía con las esferas sensibles en que una circunvala a otra, pero la exterior es la única que ejerce soberanía. Así que también allá, el Primero circunvalará (a los demás), y se dará un mundo inteligible. Y así como las esferas sensibles no van vacías, sino que la primera va cuajada de estrellas y las demás llevan astros, así también allá los Principios motores (Motores inteligibles) llevarán consigo una multiplicidad, y las realidades más verdaderas estarán allá. Pero si cada inteligible es un Principio, los Principios lo serán por mera coincidencia[69]. ¿Por qué han de concurrir y cooperar unánimemente a una sola obra, la armonía del cielo, si son iguales en número a los Motores inteligibles?[70] ¿Cómo es que los Motores son así de numerosos siendo como son incorpóreos, sin una materia que los separe?

La conclusión es que, de entre los antiguos, los que principalmente militaban a su vez en las doctrinas de Pitágoras, en las de sus sucesores y también en las de Ferecides[71], se ocuparon, por cierto, de esta Naturaleza, sólo que unos la discutieron detalladamente en sus mismos tratados[72] en tanto que otros la exponían no en tratados, sino en conversaciones no escritas, o bien se desentendieron totalmente (i.e. de discutirla detalladamente)[73].

---

[69] W. D. Ross, *Aristotelis Fragmenta Selecta,* Oxford, Clarendon Press, 1958, pág. 85, frag. 17.

[70] J. M. Rist, «The One of Plotinus and God of Aristotle», en *The Review of Metaphysics* 27 (1973), 76, n. 8.

[71] Porfirio, «L'histoire de la Philosophie (Fragments)» en *Vie de Pythagore - Lettre à Marcella,* París, Les Belles Lettres, 1982, frag. 6 y n. 3, pág. 181. Véase M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient,* Oxford, Clarendon Press, 1971, págs. 1-75.

[72] La traducción sigue la variante de Kirchhoff *autoîs* ⟨*toîs*⟩.

[73] T. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins,* Basilea, Schwabe & Co, 1979, pág. 28, n. 125.

Ha quedado ya demostrado que hay que pensar que las cosas son así: que existe lo que está más allá del Ser, o sea, el Uno. tal cual nuestro razonamiento trató de mostrarlo en la medida en que la demostración era posible en este asunto; que, seguidamente, existe el Ser y la Inteligencia y que, en tercer lugar, existe la naturaleza del Alma. Ahora bien, del mismo modo que esta Trinidad de la que hemos hablado existe en la naturaleza, así hay que pensar que también habita en el hombre[74]. Quiero decir: no «dentro del hombre sensible» —pues esa Trinidad es transcendente—, sino «encima del hombre que está fuera de las cosas sensibles»[75] y este «fuera de» se entiende del mismo modo que aquella está fuera del universo entero. Pues así también «la casa del hombre»[76] es la que Platón caracteriza como «el hombre interior»[77]. Por tanto, también nuestra alma es cosa divina y de una naturaleza distinta, como lo es la naturaleza universal del Alma. Pero es alma perfecta la que está dotada de inteligencia.

Ahora bien, hay dos clases de inteligencia: la que raciocina y la que posibilita el raciocinio. Pues bien, esta inteligencia raciocinante del alma, que no necesita para su racio-

[74] H. G. LIDDEL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, *par' hēmîn* B II «denoting rest by the side of persons» (V I, 10, 6).

[75] Véase I 1, 8, 3 *hyperánō hēmôn* y I 1, 8, 6 *en psychêi têi prótē:* en la Inteligencia, quiere decir, en el nivel superior por el que el alma participa de la Inteligencia transcendente y la posee como algo propio. *Introd. gen.,* secc. 70.

[76] La metáfora de la casa esta sugerida por los términos *par' hēmîn* (10, 6), *epì* (10, 7) y *tà toû anthrṓpou* (10, 9). Todo este capítulo nos evidencia la convicción de Plotino de la inexactitud de las metáforas espaciales y la necesidad de usarlas consciente y críticamente.

[77] Aunque el término *éxōthen* se reproduce exactamente en *Timeo* 36e1-3, la inspiración de este pasaje hay que buscarla más bien en *Timeo* 34c3-4: superioridad del alma sobre el cuerpo por la duración y la virtud.

cinio de ningún órgano corporal, sino que ejercita su propia actividad en una región pura, para poder raciocinar puramente, siendo transcendente y no mezclada con cuerpo, no erraríamos colocándola en el umbral de la región inteligible. Porque no hay que buscar sitio alguno donde colocarla, sino que hay que desplazarla de todo lugar. Porque así es como se cumple (en ella) lo de «por sí misma», lo de «fuera» y lo de «inmaterial» siempre que esté a solas sin tener nada que provenga de la naturaleza del cuerpo. Por eso dice (Platón) a propósito del universo «y todavía, por de fuera» (el Demiurgo) lo envolvió con el Alma indicando con ello aquella parte del Alma que reside en la región inteligible. Mas en el caso del hombre, dice crípticamente que reside «en la punta»[78] de la cabeza. La exhortación, en fin, a separarse no significa a separarse localmente (pues esa parte del alma está separada por naturaleza), sino con el desapego, absteniéndose de fantasmagorías[79] y enajenándose del cuerpo, por si lograra uno reconducir y llevarse consigo a lo alto aun la parte restante del alma, la parte de ella que tiene aquí su asiento, que es la única que fabrica el cuerpo, lo modela y se afana por él.

11 Ahora bien, puesto que existe el alma que razona sobre acciones justas y nobles y puesto que el razonamiento inquiere si tal cosa es justa y si tal cosa es noble, forzosamente ha de existir también alguna cosa justa que sea estable, de la que surge, de hecho, en el alma el raciocinio. De lo contrario, ¿cómo podría razonar? Y si el alma ora razona sobre estas cosas, ora no, es preciso que exista en nosotros una inteligencia que no sea razonadora, sino que posea siempre la justicia, y que exista también el Principio y la Causa de la

[78] Platón, *Timeo* 90a5.

[79] La traducción sigue la lectura de la *editio minor* en (10, 27) ⟨*mē*⟩ *phantasíais*.

inteligencia, o sea, Dios, sin que ese Dios esté dividido, sino permaneciendo en aquello que es[80]; y que, aunque no esté en un lugar, sea visto, a su vez, en muchos individuos en correspondencia con cada uno de los que sean capaces de recibir algo así como «un segundo aquél»[81], del mismo modo que también el centro permanece en sí mismo, pero cada uno de los componentes del círculo tiene un punto en el centro y hacia él conduce cada radio su punto individual[82]. Porque mediante una cosa como esta, de entre las que hay en nosotros también nosotros nos ponemos en contacto con aquél, y nos juntamos con él, y estamos suspendidos de él; pero nos establecemos en él, los que converjamos hacia El.

—Entonces, ¿cómo es que, poseyendo cosas tan gran- 12
des no las percibamos, sino que de ordinario no nos ejercitamos en tales actividades y algunos no las ejercitan en absoluto?.

—En realidad, aquellas están siempre ocupada en sus propias actividades: la Inteligencia y lo que siendo anterior a la Inteligencia, siempre está en sí mismo; mas también el alma, la «siempremóvil», está así. Porque no todo cuanto hay en el alma es ya por eso perceptible conscientemente, sino que nos llega a «nosotros» cuando nos entra en la percepción sensible. Ahora bien, cuando una cualquiera de las partes que están activas no se comunica a la facultad sensi-

---

[80] La traducción no recoge el paréntesis de la *editio maior* (V 1, 11, 7 *ou eînai* - 11, 9 *tópōi ménontos),* porque considera que el que Dios no esté dividido y permanezca en lo que es, son explicaciones de su ser causa y principio de la Inteligencia.

[81] Se puede entender la frase: que el Uno está presente en cada subsiguiente capaz como en *alter ego.* Puede ser un eco de la definición de ARISTÓTELES del amigo como «otro yo» *(Ética Nicomáquea* 1166a31). Véase G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1968 pág. 90.

[82] Véase VI 8, 18, 22-30.

tiva, todavía no ha atravesado el alma entera[83]. Así pues, no tenemos noticia todavía porque estamos en compañía de la facultad sensitiva y no somos una parte del alma, sino el alma entera. Y además, cada una de nuestras potencias psíquicas, viviendo siempre, ejercita siempre por sí misma su propia actividad. Pero el tener noticia de ello se produce cuando hay comunicación y percepción.

Por tanto, si ha de haber percepción de las potencias así presentes en nuestra alma, es preciso también volver hacia dentro la facultad perceptiva y obligarla a aplicar su atención a aquello interior[84]. Así como, cuando uno está a la espera de escuchar una voz deseada, desatiende los demás sonidos y alerta el oído hacia el sonido más preciado, hasta que aquél sonido le llegue, así también, en nuestro caso, es preciso desoir todos los sonidos sensibles, siempre que no nos fuerce la necesidad, y mantener la facultad perceptiva del alma pura y presta a escuchar los sonidos de arriba.

---

[83] Plotino descubre (anticipándose a Leibniz) que hay sensaciones que no alcanzan la conciencia a menos que dirijamos expresamente la atención a ellas (IV, 4, 8 y V 1, 12) y también (anticipándose a Freud) que hay deseos que quedan en la parte sensitiva y nos son desconocidos (IV, 8, 8, 9). Véase E. R. Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en *Journal of Roman Studies* 50 (1960), pág. 5-6.

[84] A. Machado, *Nuevas canciones y de un cancionero apócrifo,* ed. J. M.ª Valverde, Madrid, Clásicos Castalia, 1980, págs. 203-204.

V 2 (11) SOBRE LA GÉNESIS Y EL ORDEN DE LOS POSTERIORES AL PRIMERO

INTRODUCCIÓN

Éste es un tratado breve al que Porfirio en el orden cronológico dio el número 11. No se puede decir que sea un fragmento o un boceto de una obra más amplia. Estudia la doctrina sobre las Tres Hipóstasis y muy en particular se aplica a la consideración de su continuidad. Hay una vida que se extiende inquebrantablemente por todos los estadios descendientes desde el Uno hasta el principio vital o alma de los vegetales. La primera dificultad que se le presenta a Plotino es la que surge cuando se quiere establecer una doctrina del Absoluto Transcendente en un lenguaje filosófico discursivo. No se puede subrayar suficientemente la transcendencia de una fuente de realidad sin separarla al mismo tiempo de la realidad de la cual es la fuente. Se dedica a la explicación de la vida en el estadio más bajo de su expansión, hasta la naturaleza o principio vital en las plantas, las últimas líneas del primer capítulo y todo el segundo. La razón es que Plotino pensaba que las objeciones a su doctrina de la continuidad se presentarían sobre todo en este campo, por la aparente discontinuidad y fragmentación del alma en este nivel.

SINOPSIS

El Uno es todas las cosas y ninguna de ellas.

I. Cómo la Inteligencia viene del Uno y el Alma de la Inteligencia.

Cómo el alma superior genera su propia imagen, el principio vital sensitivo y vegetativo, que se extiende a las plantas.

II. Los diferentes niveles del alma.

Dificultad: en el alma vegetal, ¿qué pasa cuando se corta una parte de la planta?

Respuesta y conclusión: todas las cosas son el Uno y no el Uno, es como una larga vida dilatada.

«El Uno es todas las cosas y ni una sola»[1]. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido[2]: por razón de que se introdujeron allá[3], por así decirlo. Mejor dicho, todavía no existen, pero existirán.

—¿Entonces, como pueden brotar de un Uno simple, si en lo idéntico no aparece variedad ninguna ni dualidad ninguna de cualquier cosa que sea?

—Pues precisamente porque ninguna cosa había en él, por eso brotan todas de él, y precisamente para que el Ente exista, por eso él mismo no es Ente, sino Progenitor del Ente. Y ésta es la primera como procreación. Porque el Uno, siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó, por así decirlo, y esta sobreabundancia suya ha dado origen a otra cosa y ésta, una vez originada, tornóse hacia aquél y se llenó y, al mirarlo se convirtió de hecho en

---

[1] La cita de Mario Victorino, PL 8, 1129A tiene una extraordinaria fidelidad a los manuscritos de las *Enéadas*. P. Henry, *Plotin et l'Occident,* Lovaina, Spicilegium sacrum lovaniense, 1934, págs. 48-54.

[2] La traducción sigue la lectura *ekeinôs* «illo modo» como traduce Mario Victorino. El Uno no es la suma de las cosas finitas, sino que está en todas las cosas en cuanto que es principio de todas las cosas. Véase V 8, 11, 8.

[3] «Allá dentro». Véase VI 8, 18, 1-3.

esta Inteligencia[4]. Su detenimiento frente a aquél dio origen al Ente; mas su mirada hacia aquél dio origen a la Inteligencia[5]. Así pues, como se detuvo para mirarlo, conviértese a la vez en Inteligencia y en Ente.

Ahora bien, esta Inteligencia, siendo semejante a aquél, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia, —y ésta es también un trasunto de ella— al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta actividad derivada de la Esencia (de la Inteligencia) es actividad del Alma, convertida en Alma mientras permanecía la Inteligencia. Porque también la Inteligencia se originó mientras permanecía el anterior a ella.

El Alma, en cambio, no crea permaneciendo, sino que engendra una imagen tras ponerse en movimiento. Así que mirando al principio aquel del que provino, se llena; mas avanzando hacia un movimiento diferente y aun contrario engendra como imagen de sí misma la Sensación y la Naturaleza que vegeta en las plantas. (Pero nada está desasido ni desconectado de su antecedente). Y por eso aun el Alma superior da la impresión de extenderse hasta las plantas. Es que en cierto modo se extiende hasta ellas, porque de ella es lo que está en las plantas; sin embargo, no toda ella está en las plantas, sino que, penetrando en las plantas, está así porque prosiguió bajando hasta allá creando con su avance y su interés por lo inferior una nueva hipóstasis. Porque también el Alma anterior a ésta, la que está suspendida de la Inteligencia, deja que la Inteligencia permanezca en sí misma.

---

[4] Gregorio de Nazianzo se apropia cristianamente de este pasaje de Plotino a quien se refiere *PG* 36, 76C. Véase Dionisio Areopagita, *PG* 3, 1109. J. Whittaker, *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres, Variorum reprints, 1984, págs. 309-310.

[5] Véase V 5, 5, 17-19.

Así pues, (el Alma) procede desde el comienzo hasta lo 2
último, de forma que cada parte se quede siempre en su propio puesto mientras que la parte engendrada ocupa otro nuevo, el de rango inferior[6]. Sin embargo, cada parte se identifica con aquéllo a lo que sigue mientras lo siga[7]. Cuando, pues, el Alma se instala en una planta, lo que hay en la planta es una como una parte (de alma) distinta, la parte más audaz e irreflexiva, la que ha descendido tan abajo. Cuando se instala en un ser irracional, es la potencia sensitiva la que, prevaleciendo, la condujo allá. Más cuando penetra en un hombre, el movimiento del alma o bien se desarrolla enteramente dentro de lo racional, o bien arranca de la inteligencia, dado que el alma posee de por sí misma la voluntad de entender o, en general, de moverse.

Pues bien, volvamos atrás. Si uno amputa los brotes laterales de las ramas de una planta, ¿adónde se fue el alma que había en esa parte?

—Allá de donde vino, porque no se apartó localmente. Está, pues, en su principio.

—Pero si cortas o quemas la raíz, ¿dónde está lo que del alma había en la raíz?

—En el alma, porque no se marchó a otro sitio. Pero aunque esté en el mismo principio (sitio), está en otra parte del Alma si retrocede; mas si no retrocede, está en otra alma vegetativa, porque no padece angosturas. Pero si retrocede, está en la potencia antecedente.

—Y ésta ¿dónde está?

[6] El efecto está en y no existe separado de la causa. Por eso el alma de la materia vegetal muerta va allí de donde vino, es decir está siempre en su principio. G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 54.

[7] *Ephépētai*, MÜLLER, «nachfolgt». A. M. WOLTERS, *Plotinus «On Eros»*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 1972, pág. 29.

—En su antecedente. Y ésta confina ya con la inteligencia, mas no localmente, porque nada del alma estaba en un lugar; mucho menos estará en un lugar la inteligencia; así que tampoco el alma. No estando, pues, el alma en ninguna parte, sino en lo que no está en ninguna parte, de ese modo está además en todas partes. Mas si al remontarse a lo alto, se detiene en el medio antes de subir del todo hasta lo más alto, lleva una vida intermedia y se queda en aquella parte de sí misma.

Ahora bien, todos estos niveles son aquél y no son aquél: son aquél porque provienen de aquél, pero no son aquél porque aquél los donó permaneciendo él en sí mismo. Hay, pues, como una vida larga extendida longitudinalmente; cada uno de los trozos consecutivos es distinto; mas el todo es continuo consigo mismo, pero siempre hay una parte nueva por su diversidad, sin que la anterior perezca en la siguiente.

—Y el alma que está en las plantas ¿qué? ¿No engendra nada?

—Sí, la planta en que está. Pero el cómo, hay que examinarlo partiendo de otro principio.

V 3 (49) SOBRE LAS HIPÓSTASIS COGNITIVAS Y SOBRE LO QUE ESTÁ MÁS ALLÁ

INTRODUCCIÓN

El tratado presente constituye el número 49 en el orden cronológico adoptado por Porfirio. Lo escribió Plotino hacia el final de su vida. Juntamente con el tratado puesto al principio de la *Enéada* I, 1 [53] constituye el estadio más profundo y claro de la reflexión de Plotino sobre la naturaleza y pensamiento humanos. La anotación de Porfirio al final del capítulo 6 de la «vida» sobre la debilitación intelectual del maestro en estos dos últimos tratados no se debe tomar muy en serio. Se ocupa el tratado especialmente de la relación del alma inteligente que es nuestro verdadero yo con la hipóstasis Inteligencia que en cierto modo nos trasciende y que desde otro punto de vista llegamos a ser. También se ocupa de la relación con el Uno más allá de la Inteligencia, que el alma busca tocar y ver la luz de lo que ella misma es. Concluyen los ocho últimos capítulos del tratado incidiendo con una singular potencia en la necesidad de sobrepasar la Inteligencia y de buscar el primer principio de la realidad y el fin verdadero del alma. El presente tratado es una clara exposición y reflexión crítica de lo que Aristóteles dice sobre la Inteligencia y sobre el desarrollo de la doctrina aristotélica que hace Alejandro de Afrodisia, el gran comentador de Aristóteles y casi contemporáneo de Plotino.

SINOPSIS

I. El alma quizá no piensa, pero la Inteligencia tiene que hacerlo.

1. Para que exista pensamiento específico es necesario que haya algo simple que piensa por sí, que sea por un lado algo para ser pensado y por otro que realmente no se piense a sí mismo (cap. 1)
2. La actividad del alma que razona, que somos nosotros, se halla entre la percepción sensitiva por debajo suyo y la Inteligencia por encima de ella (caps. 2-3).
3. El hombre que llega a ser Inteligencia encuentra que la Inteligencia es identica con la realidad inteligible. Las dos son una única actualidad (caps. 4-5).
4. Enseñamos a nuestra alma, cuando hemos descendido de la Inteligencia, lo que es la Inteligencia por la observación de los restos de nuestra propia inteligibilidad y por reconocimiento del descenso de la verdadera Inteligencia, que no es una inteligencia práctica (cap. 6).
5. El alma actúa y produce aquí abajo en y por su contemplación, que es una imagen de la contemplación de la Inteligencia autogobernada (cap. 7).
6. La luz de la Inteligencia brilla en el alma y la convierte en verdaderamente inteligente, de forma que al llegar a ser como la Inteligencia se hace capaz de verla (cap. 8).
7. La parte más alta del alma es una imagen de la Inteligencia, una luz de la Inteligencia. Por ella podemos conocer cómo es la Inteligencia y alcanzarla. Pero el alma tiene muchas vidas y niveles y cada uno debe comenzar la busqueda de la Inteligencia por el nivel que ha alcanzado (cap. 9).

II. La Inteligencia puesto que se ve a sí misma, tiene que ser en algún sentido múltiple, no absolutamente una y simple. Pues en tal caso, no tendría partes, no puede pensarse a sí misma o decir algo inteligible acerca de sí misma.

8. El Uno solamente puede ser tocado, pero no pensado, y no tiene necesidad de pensarse a sí mismo (cap. 10).
9. La Inteligencia trata de abarcar el Uno, pero solamente alcanza una imagen múltiple de lo que es la misma Inteligencia.

III. El Uno o Bien no es la unidad de todas las cosas sino anterior a todas las cosas.

10. La unidad precede la multiplicidad. El Uno a las muchas actividades de la Inteligencia (cap. 11).
11. El Uno es reposo y la Inteligencia surge de él como la luz emana del sol (cap. 12).
12. El Uno es inefable e impensable, y él mismo no se piensa a sí mismo. Solamente una cosa compleja, no simple, puede decir: yo existo (cap. 13).
13. No podemos hablar o pensar al Uno, pero por lo mismo que los que están poseidos por un dios son conscientes del dios que los posee, así podemos nosotros ser conscientes del Uno (cap. 14).
14. El Uno hace la Inteligencia, que es todas las cosas juntas en una. Es el poder productivo en el que las cosas que son distintas en la Inteligencia preexisten en unidad absoluta. Es lo opuesto a la potencia pasiva de la materia (cap. 15).
15. La dependencia del Bien es la razón de la perfecta autosuficiencia de la Inteligencia. El alma sufre los dolores del parto al sentir la inadecuación del pensamiento y de la razón discursiva para satisfacer su deseo o para expresar su experiencia de unión con el Uno (cap. 16).
16. La última iluminación tiene lugar cuando vemos a Dios en su propia luz y dejamos pasar todas las demás cosas (cap. 17).

El sujeto autopensante ¿por ventura debe ser multiforme, de manera que, contemplando con una de las partes que haya en él las restantes, pueda, precisamente en ese sentido, ser calificado de autopensante, en el supuesto de que quien es absolutamente simple no es capaz de volverse a sí mismo y al pensamiento de sí mismo?[1].

¿O es posible lograr la intelección de sí mismo aun sin ser compuesto?[2]. Porque el calificado de autopensante por razón de que es compuesto y porque con una de las partes que hay en él piensa las restantes, análogamente a como por la percepción sensible podemos aprehender nuestra propia figura y los demás caracteres de nuestro cuerpo, no puede obtener el verdadero pensarse a sí mismo: en un pensarse así no habrá conocimiento de la totalidad de sí mismo, pues aquella parte que piense a las demás partes no se habrá pensado a sí misma, y no será el que buscamos, el autopensante, sino un heteropensante.

Es preciso, por consiguiente, admitir el autoconocimiento aun de lo simple e investigar cómo es posible, si lo es, pues si no, hay que abandonar la creencia en la existencia de algo que realmente se piense a sí mismo. Pues bien, el

---

[1] Para un análisis de los problemas relativos a la autointeligencia en Plotino véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish Unviersity Press, 1973, págs. 41-51 y 75.

[2] Platón trata de la autointeligencia en *Alcibíades* 132d ss.

abandonar esta creencia no es posible en modo alguno por la cantidad de consecuencias absurdas que se seguirán. Porque aun cuando no atribuyamos al alma el autoconocimiento por completamente absurdo, el no atribuírselo ni siquiera a la naturaleza de la inteligencia sería totalmente absurdo, puesto que en ese caso la inteligencia poseería conocimiento de las demás cosas, pero no estaría en estado de conocimiento y ciencia de sí misma. Además es la percepción sensible, y no la inteligencia, la que debe percibir las cosas externas, y si se quiere, el raciocinio y la opinión. Si la inteligencia tiene o no conocimiento de las cosas externas, conviene examinarlo; pero los inteligibles, es evidente que la inteligencia es la que debe conocerlos a todos ellos. ¿Conocerá, pues, sólo los inteligibles, o quien conoce estos se conocerá también a sí misma? ¿Y se conocerá a sí misma sólo en el sentido de que conoce los inteligibles, pero no conocerá quién es la que los conoce, sino que conocerá que conoce sus propios objetos, pero no ya quién es la que los conoce? ¿O conocerá ambas, sus propios inteligibles y a sí misma? ¿De qué manera? ¿Hasta qué punto? Son puntos que deben ser examinados.

2 Pero primero hay que investigar acerca del alma: si se le debe atribuir el conocimiento de sí misma, qué es lo cognitivo en ella y cómo[3].

Pues bien, de la facultad sensitiva del alma podemos decir al punto que no percibe más que lo de fuera, porque si bien es verdad que puede haber percepción consciente de los fenómenos que se producen en el interior del cuerpo,

[3] El problema que aborda Plotino en este momento no es el del autoconocimiento del alma desde un punto de vista ético o en orden al comportamiento virtuoso, sino el del alma como sujeto autopensante. Véase T. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins,* Basilea-Stuttgart, 1979, pág. 196 y ss.

aun en este caso la percepción es de las cosas externas a la facultad sensitiva, ya que lo que percibe son las afecciones producidas en el cuerpo por ella misma[4].

La facultad raciocinativa se ocupa en formarse juicios, afirmando y negando, a partir de las imágenes de que dispone derivadas de la sensación, o bien se ejercita, en el campo de[5] las nociones derivadas de la inteligencia, en observar una especie de improntas y en aplicar a éstas esa misma facultad judicativa, y a más de esto, en conseguir una comprensión ulterior por una especie de reconocimiento, o sea, ajustando las improntas nuevas y recién llegadas a las grabadas de antiguo en ella. Y en esto precisamente podríamos decir que consiste la rememoración del alma[6].

Y la inteligencia del alma ¿se detiene aquí en su potencia o reflexiona además sobre sí misma y se conoce a sí misma? ¿O esto hay que referirlo a la Inteligencia? Porque si atribuimos el autoconocimiento a esa parte del alma, nos preguntaremos además en qué difiere esta «Inteligencia» (porque[7] así es como llamaremos a la que está sobre ella[8]). Pero si no se lo atribuimos, entonces, lógicamente, nos remontaremos a aquélla e investigaremos en qué consiste ese autoconocimiento. Pero si se lo atribuimos aun a la inteligencia inferior, investigaremos cuál es la diferencia de su

[4] Sobre el doble aspecto de la facultad sensitiva, como percepción de las cosas exteriores a ella y de las impresiones producidas en el interior del cuerpo véase IV 6, 1, 14-2, 24.

[5] La traducción da a la preposición *epì* el sentido de «en el campo de». Véase H.G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, pág. 621, *epì* A I 2, f.

[6] Véase V 3, 3, 5.

[7] Sentido anticipativo y parenético de *gàr*. Véase J.D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1970, pág. 68.

[8] La Inteligencia «está sobre» la inteligencia del alma. Véase I 1, 8, 3.

autoconocimiento. Porque si no hay ninguna, quiere decir que ésta es ya la Inteligencia pura[9].

Por consiguiente, esta inteligencia discursiva del alma ¿reflexiona, también ella, sobre sí misma o no, sino que se limita a conseguir la comprensión de las improntas que recibe en una y otra dirección? Así que lo primero que hay que investigar es cómo consigue dicha comprensión.

3 La percepción sensible ve un hombre y transmite la impronta a la mente discursiva[10].

—Y ésta ¿qué dice?

—No dirá nada todavía. Se limita a conocer y ahí se detiene, a no ser, claro está, que dialogando consigo misma se pregunte: «¿Quién es éste?», si es que topó con él anteriormente, y responda recurriendo a la memoria: «Sócrates». Y si desarrolla la figura de Sócrates, con ello desmenuza los datos que le proporcionó la imaginación. Y si no hace eso, sino que dice: «Es bueno», lo dice partiendo de los datos conocidos a través de la percepción sensible, pero el juicio que emite sobre estos datos lo posee ya por sí misma gracias a que posee en sí misma una norma del bien[11].

—¿Cómo es que posee el bien en sí misma?

—Porque es boniforme y porque, iluminada por la Inteligencia, cobra fuerzas para percibir el bien, ya que ésta es la parte pura del alma y la que recibe las huellas que la inteligencia deposita en ella[12].

---

[9] Cita del fragmento A 15 de Anaxágoras.

[10] Sobre la concepción del *nous*, de la *psyché* y de la percepción sensible en el conjunto del sistema plotiniano, y sobre sus dependencias de Aristóteles y de Platón, véase A. H. Armstrong, «Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism» en: *Journal of Hellenic Studies,* 93 (1973), pág. 18 y J. M. Rist, «The One of Plotinus and the God of Aristotle», *The Review of Metaphysics,* 27 (1973) pág. 80.

[11] Véase V 1, 11.

[12] Véase I 1, 8, 1-2.

—Y ¿por qué esta parte no es ya inteligencia y las restantes alma, a partir de la facultad sensitiva?

—Pues porque el alma debe estar ocupada en el raciocinio, y todas las operaciones descritas son quehaceres propios de una facultad raciocinativa.

—Pero ¿por qué no zanjamos la cuestión atribuyendo la autointelección a esta parte raciocinativa?

—Pues porque a ésta le hemos asignado la observación de las cosas externas y la multiplicidad de quehaceres mientras que a la inteligencia mantenemos que le incumben sus propias cosas y el escudriñamiento de su propio contenido.

—Pero ¿qué dificultad hay —podrá argüir alguno— en que la potencia raciocinativa se sirva de alguna otra potencia para reflexionar sobre sus propias cosas?

—Quien esto dice no anda ya en busca de la potencia discursiva ni raciocinativa, sino que echa mano a una inteligencia pura.

—¿Y qué dificultad hay en que en el alma haya una inteligencia pura?

—Ninguna —respondemos—, pero ¿se debe decir que esta inteligencia sea todavía una parte del alma? Responderemos que no es inteligencia del alma, pero sí nuestra; es distinta de la discursiva y montada encima de ésta, pero con todo nuestra, aunque no la contenemos entre las partes del alma. O mejor, nuestra y no nuestra, y por eso ora nos valemos de ella, ora no —de la discursiva, en cambio, nos valemos siempre—, y es nuestra cuando nos valemos de ella; cuando no nos valemos de ella, no es nuestra [13].

[13] En el alma hay una «inteligencia pura» que no es una parte de ella y que está sobre ella. La inteligencia discursiva sí es parte del alma. Por ello hay que decir que la «inteligencia pura» no es inteligencia del alma sino nuestra.

—Y eso de «valerse de ella», ¿en qué consiste? ¿En que nosotros mismos nos hagamos inteligencia y hablemos con ella?

—Más bien, en que hablemos conforme a ella. Porque nosotros no somos inteligencia. Así, pues, hablamos conforme a ella gracias a la raciocinativa, que es la primera en recibirla. Porque también percibimos por la percepción sensible aun cuando no seamos nosotros los percipientes.

—Entonces, ¿así es también como razonamos, esto es, así es como «pensamos a través de la inteligencia»?

—No, somos nosotros mismos los que razonamos, nosotros mismos los que pensamos los pensamientos que hay dentro de la mente discursiva, ya que esto es lo que somos nosotros —en cambio, los actos de la inteligencia proceden de arriba simplemente, así como los derivados de la sensación proceden de abajo—: somos esto que es lo propio del alma, un intermedio entre dos potencias, una peor y otra mejor; una peor, que es el sentido, y otra mejor, que es la inteligencia. Pero se está de acuerdo, a lo que parece, en que el sentido es siempre nuestro porque siempre tenemos sensaciones, mientras se duda de que la inteligencia lo sea porque no siempre la ejercitamos y porque es transcendente. Y es transcendente porque no es ella la que tiende a nosotros, sino nosotros los que tendemos a ella cuando miramos arriba. El sentido es nuestro mensajero y la «inteligencia nuestro rey» [14].

4 Mas también nosotros reinamos cuando nos conformamos a ella. Ahora bien, nos conformamos a ella de dos maneras: o porque, por esa especie de caracteres inscritos en nosotros a manera de leyes, nos llenamos de inteligencia, o porque podemos incluso verla y percibirla presente. Así-

[14] PLATÓN, *Filebo* 28c7.

mismo, gracias a que por la visión de la inteligencia conocemos las demás cosas, nos conocemos a nosotros mismos bien porque conocemos también la potencia que conoce a la inteligencia con esa misma potencia, bien porque incluso nos transformamos en ella, de modo que el conocedor de sí mismo sea de dos clases: uno el que conoce la facultad discursiva del alma, y otro el superior a ése, a saber, el que se conoce a sí mismo al modo de la inteligencia[15], transformándose en ella y que por ella no piensa ya como hombre, sino como quien se ha transformado en otro completamente y se ha arrobado a lo alto arrastrando consigo tan solo la parte mejor del alma, que es también la única capaz de alzar el vuelo hasta la intelección, a fin de que pueda depositar en ella lo que vio.

¿Y la parte discursiva del alma? ¿Es que, realmente, no sabe que es discursiva? ¿No sabe que entiende las cosas externas? ¿No sabe que juzga lo que juzga y que lo juzga con las normas que guarda en sí misma, que son las que recibe de la inteligencia? ¿No sabe que hay algo mejor que ella, algo que no investiga su objeto, sino que lo posee sin duda totalmente? Pero si conoce su propia calidad y la calidad de sus propias obras, ¿es que por ventura no sabe quién es? Si, pues, afirma que proviene de la inteligencia y que es segunda y subsiguiente a la inteligencia e imagen de la inteligencia porque tiene, como inscritas en sí misma, todas las cosas tal y como las tiene también quien las inscribe y las inscribió, ¿por ventura se detendrá ahí, aun conociéndose de esa manera?[16]. Y nosotros, por nuestra parte, ¿recurri-

---

[15] Sobre el «conocerse a sí mismo al modo de la inteligencia», véase, G. J. P. O'Daly *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon Irish Unviersity Press, 1973, págs. 57-58.

[16] La traducción cambia la puntuación de la *editio maior*, poniendo el signo de interrogación directa.

remos a otra potencia y contemplaremos con ella a la inteligencia autocognitiva, o más bien, puesto que participamos de la inteligencia porque la inteligencia es nuestra y nosotros de ella, conoceremos así a la inteligencia a la vez que a nosotros mismos?

Forzosamente lo segundo, si realmente hemos de conocer en qué consiste el autoconocimiento que se da en la inteligencia. Así, pues, el yo de uno queda convertido en inteligencia cuando, desechadas las demás cosas de sí mismo, ve a la inteligencia valiéndose de la inteligencia y a sí mismo valiéndose de sí mismo. Por tanto, tal como la inteligencia se ve a sí misma.

—¿Quiere decir que con una parte de sí misma ve otra parte de sí misma?[17].

—No, de ese modo habrá una parte que ve y otra que es vista, y esto no es autovisión.

—Y ¿qué dificultad hay en que toda su naturaleza sea homogénea, de suerte que la parte que ve no difiera en nada de la parte vista? De ese modo, al ver aquella parte de sí que es idéntica a ella, se ve a sí misma, ya que en nada difiere la parte que ve de la parte que es vista.

—Pero, en primer lugar, esta división de sí mismo es absurda. Porque ¿cómo se dividirá? No al azar. Y ¿quién hará la división, la parte que se identifica con el contemplante o la que se identifica con lo contemplado? En segundo lugar, el contemplante ¿cómo se conocerá a sí mismo en lo contemplado puesto que se identifica con el contemplante? No puede darse la contemplación en lo contemplado. Más bien, al conocerse a sí mismo de ese modo, se pensará como contemplado, y no como contemplante. Así que no se

---

[17] Para ver el sentido de la presente argumentación sobre el autoconocimiento, véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self.* Shannon, Irish University Press, 1973, págs. 76-80.

conocerá a sí mismo del todo ni entero. Al que vio, lo vio como contemplado y no como contemplante, y así, habrá visto a otro, pero no a sí mismo.

—Pero añadirá por su cuenta al contemplante, a fin de pensarse a sí mismo perfecto.

—Pero si añade al contemplante, incluirá con él los objetos contemplados. Si, pues, en la contemplación están incluidos los objetos contemplados, síguese que si éstos son improntas de los originales, no posee los originales. Pero si posee los originales, no los posee como resultado de haberse dividido, sino que ya antes de haberse dividido los estaba viendo y ya estaba en posesión de ellos. Y si esto es verdad, la contemplación tiene que ser idéntica al objeto contemplado, y la «inteligencia tiene que ser idéntica al inteligible»[18]. Y es que, de no ser idéntica, no será la realidad, ya que lo que poseerá el poseedor de los seres será una impronta distinta de los seres, y ésta no es la realidad. Luego la realidad no debe ser de algo distinto, sino que debe ser eso mismo que profesa ser. Luego la inteligencia, el inteligible y el ser deben ser una sola cosa, y esta debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los Seres, mejor dicho, es idéntica a los Seres.

—Pero si la intelección y el inteligible son una sola cosa, ¿ya por eso el pensante se ha de pensar a sí mismo? La intelección incluirá, es verdad, al inteligible, o mejor, se identificará con el inteligible, pero todavía no aparece claro que la inteligencia se piense a sí misma.

—Pero si la intelección y el inteligible son la misma cosa —en efecto, el inteligible es un acto, ya que ciertamente no es potencia, ni es inteligente ni está desprovisto de vida, y su vida y su inteligencia no son tampoco algo importado

[18] Aristóteles, *Metafísica* 1072b21-22.

al que es otra cosa por ejemplo piedra o un ser inanimado— síguese que el inteligible será también la Sustancia primera. Si, pues, es acto y el acto primero, el más hermoso por cierto, será intelección e intelección sustancial. Pues también es el más verdadero. Siendo, pues, tal intelección y primera y a título primario, será también la Inteligencia primera. En efecto, tampoco esta inteligencia está en potencia ni es distinta de la intelección, ya que, de lo contrario, su sustancialidad estaría, de nuevo, en potencia. Si, pues, es acto, si su sustancia es acto, quiere decir que es una misma y sola cosa con el acto[19]. Ahora bien, el Ser y el inteligible es una misma y sola cosa con el acto. Luego una misma cosa será todo a la vez: inteligencia, intelección e inteligible.

Si, pues, la intelección de la inteligencia es el inteligible y el inteligible es la inteligencia, síguese que la inteligencia se pensará a sí misma, porque pensará con la intelección, que resultó ser idéntica a la inteligencia, y pensará al inteligible, que resultó ser idéntico a la inteligencia. Luego por uno y otro concepto la inteligencia se pensará a sí misma, en cuanto la inteligencia misma era la intelección y en cuanto la inteligencia misma era el mismísimo inteligible que pensaba con la intelección que era ella misma.

6 Así, pues, el razonamiento ha puesto de manifiesto que hay un pensarse a sí mismo en sentido propio. El que se da en el alma piensa, pues, en un sentido distinto, mientras que el que se da en la inteligencia piensa en un sentido más propio. En efecto, el alma se pensaba a sí misma pensando que era de otro; la inteligencia, en cambio, pensando que era ella misma, y cuál y quién era ella misma, partiendo de sí misma y volviéndose a sí misma. Porque, al ver a los seres, se veía a sí misma, y al ver, era inteligencia en acto, y

---

[19] Se cambia el punto alto por un *tó* en 5, 42-43.

este acto era ella misma, porque la inteligencia y la intelección eran una sola cosa, y veía toda ella con la totalidad de sí misma, y no una parte de ella con otra parte.

—Según eso, ¿el resultado de nuestra demostración es tal que llega a tener eficacia persuasiva?

—Tiene fuerza puramente constrictiva, pero no eficacia persuasiva. Es que la constricción está en la inteligencia, mientras que la persuasión está en el alma. Al parecer, de lo que estamos tratando es de persuadirnos más que de contemplar la verdad con la inteligencia pura. Mientras estábamos arriba, en la naturaleza de la inteligencia, estábamos satisfechos, pensábamos y contemplábamos reduciendo a unidad todas las cosas. Era la inteligencia la que pensaba, y hablaba de sí misma, mientras el alma permanecía quieta dejando paso a la acción de la inteligencia. Pero puesto que de nuevo nos encontramos acá, esto es, en el alma, andamos buscando el modo de persuadirnos, como queriendo contemplar el modelo en su imagen.

Quizá sea menester, por consiguiente, instruir a nuestra alma sobre cómo la inteligencia se contempla a sí misma, y dirigir nuestra instrucción a esa parte del alma que es intelectiva en cierto modo, definiéndola como «dianoética» y tratando de sugerir con esa definición que esa parte es una inteligencia, o sea, que recibe su capacidad a través de la inteligencia y de la inteligencia. Consiguientemente, a esta parte del alma le corresponde conocer que por sí misma conoce cuanto ve y es sabedora de los seres que enuncia. Y si fuera idéntica a los seres que enuncia, se conocería a sí misma en calidad de tal. Pero como son, o mejor, como provienen de arriba, de allá mismo de donde proviene ella misma, de ahí que el resultado que se le sigue de ser una razón, de recibir seres emparentados y de adecuarse a las huellas presentes en ella, consista en conocerse a sí misma en calidad de tal.

Aplíquese, pues, esta imagen a la inteligencia verdadera, a la que se identificaba con los inteligibles verdaderos, esto es, con los seres reales y primarios por razón de que una inteligencia de tal calidad no puede salirse de sí misma (así que, puesto que está en sí misma y consigo misma y su sustancia misma es inteligencia —una inteligencia ininteligente no puede existir—, la inteligencia comporta forzosamente el autoconocimiento), y por razón de que esta inteligencia está centrada en sí misma y de que su función y su esencia no se cifra sino en ser meramente inteligencia. Porque lo cierto es que no es ésta una inteligencia práctica precisamente. A la inteligencia práctica, en razón de que mira hacia afuera y no permanece en sí misma, le competerá un cierto conocimiento de las cosas del exterior, pero no le es inherente, supuesto que fuera práctica del todo, la necesidad de conocerse a sí misma. En cambio, en una inteligencia en la que no hay actividad práctica porque en la inteligencia pura tampoco hay apetencia de un objeto ausente, en ésta el hecho de que esté orientada a sí misma apunta a la existencia, no sólo probable, sino necesaria, del conocimiento de sí misma. Porque si no, ¿qué vida correspondería en propiedad a quien está desembarazado de la actividad práctica a la vez que situado en la inteligencia?

7 Pero es Dios a quien contempla, se podría objetar.

—Pero quien esté de acuerdo en que la inteligencia conoce a Dios, forzosamente convendrá en que por esta vía se conoce también a sí misma. Porque conocerá, efectivamente, cuanto posee recibido de aquel, los dones que confiere y los efectos de su potencia. Y al saber y conocer estas cosas, por esta vía se conocerá también a sí misma. Y es que ella misma es uno de esos dones, o mejor decir, ella misma es todos los dones. Si, pues, conoce a aquél deduciéndolo de sus potencias, se conocerá también a sí misma, pues que pro-

vino de aquél y cosechó los efectos de su potencia. Mas si es incapaz de ver claramente a aquél porque, posiblemente, el ver se identifica con lo visto mismo, por esta vía principalmente es por donde a la inteligencia le queda la posibilidad de verse a sí misma y de conocerse a sí misma, si es verdad que el ver consiste en esto, en que él mismo sea el objeto visto. Porque ¿qué otra cosa podríamos adjudicar a la inteligencia?

—La quietud, por Zeus.

—Pero para la inteligencia la quietud no consiste en salirse de la inteligencia. La quietud de la inteligencia consiste en una actividad que se desocupa de las demás cosas. En efecto, aun a los demás seres que descansan de las demás cosas les queda la actividad propia suya, sobre todo a aquellos cuyo ser no está en potencia, sino en acto. Por tanto, el ser de la inteligencia es actividad, y no hay ninguna cosa a la que se dirija su actividad. Luego se aplica a la inteligencia misma. Luego, pensándose a sí misma, de ese modo mantiene su actividad aplicada a sí misma y dirigida a sí misma. Y es que si algo dimana de ella, es porque está centrada en sí misma. Porque primero debía estar centrada en sí misma, y luego, orientarse hacia otro, o dar origen a otro semejante a ella, analogamente a como, para el fuego, lo primero es ser fuego en sí mismo y ejercitar la actividad del fuego, y luego, de ese modo, poder dejar en otro un rastro de sí mismo.

La inteligencia, de nuevo, es una actividad centrada en sí misma; en el alma, en cambio, hay una parte orientada a la inteligencia y adentrada, diríamos, toda ella; pero hay otra parte que está fuera de la inteligencia y orientada al exterior. Y es que el alma, por una de sus caras, es semejante al principio de que proviene, y por la otra, aunque desemejante, es con todo, aun por esta, semejante, tanto si obra

como si produce: obrando, no obstante contempla; produciendo, produce formas, que son como pensamientos bien ejecutados, hasta el punto de que todas las cosas son huellas del pensamiento y de la inteligencia, procediendo todas de conformidad con el modelo, imitándolo mejor las cercanas y preservando las postreras una imagen borrosa del mismo.

8 —¿Cómo es el inteligible tal cual lo ve la inteligencia? ¿Cómo es la inteligencia tal cual se ve a sí misma?

—Respecto al inteligible, no hay que buscar nada semejante al color o a la figura de los cuerpos, porque antes de que existan el color y la figura, ya existen los inteligibles. Las mismas razones seminales que producen el color y la figura no son idénticas a estos, ya que aun las razones seminales son invisibles por naturaleza. Pues con mayor razón lo serán los inteligibles. Además la naturaleza de los inteligibles se identifica con la de inteligencias que los contienen, análogamente a como la razón seminal se identifica con el alma que la contiene. Pero el alma no ve las razones que contiene, ya que tampoco es ella la que las engendró, sino que así ella como las razones son imágenes[20]. Ahora bien, el principio de donde provino el alma, ese es la realidad nítida, verdadera y primaria. De ahí que se pertenezca a sí mismo y esté en sí mismo. La imagen, en cambio, a no ser que pertenezca a otro y esté en otro, tampoco permanece —pues «a la imagen le corresponde ser de otro y estar en otro»[21]— salvo que esté prendida de su principio. Y por eso tampoco se ve, por falta de luz suficiente, o si ve, ve tras realizarse en otro, y ve a otro y no así misma.

En todo caso, nada de esto se da en el mundo inteligible, sino que allá aun el objeto visto en visión aúna con la vi-

[20] G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 58.

[21] Platón, *Timeo* 52e2-4.

sión; el objeto visto es tal cual es la visión, y la visión es tal cual es el objeto visto.

—¿Quién será, pues, el que diga cómo es el inteligible?

—El que ve, y quien ve es la inteligencia. Aun en la visión de acá, porque la vista es luz, o mejor, porque está aunada con la luz, ve la luz: ve, efectivamente, colores. Pero la vista de allá no ve mediante otro, sino por sí misma, porque tampoco ve lo exterior. Ve, pues, una luz con otra luz, sin intermediario. Por tanto, una luz ve otra luz. Luego se ve a sí misma.

Ahora bien, esta luz, resplandeciendo en el alma, la ilumina, esto es, la hace intelectiva, esto es, la hace semejante a sí misma, que es la luz de arriba. Coligiendo, por consiguiente, que cual es el rastro de la luz reflejado en el alma, tal será la luz misma, —e incluso más bella, más grandiosa y más nítida—, puedes llegar cerca de la naturaleza de la inteligencia y del inteligible. Efectivamente, ese resplandor que reverbera en el alma comunica a ésta una vida más nítida. Pero no una vida generativa, puesto que la hace volverse a sí misma y no le permite desparramarse, sino que la obliga a encariñarse con el esplendor que brilla en ella. Más aún, ni siquiera una vida sensitiva, ya que ésta mira y percibe lo de fuera, mientras que quien capta la luz de las realidades verdaderas como que ve no tanto los seres visibles, sino el contrario de éstos. Queda, por tanto, que ha asumido una vida intelectiva, un rastro de la vida de la inteligencia, ya que allá es donde se hallan las realidades verdaderas.

Ahora bien, la vida y la actividad que se da en la inteligencia es la luz primera que brilla por sí misma y primariamente, un foco enfocado a sí mismo, iluminante a la vez que iluminado, el inteligible verdadero, pensante a la vez que pensado, que viendo por sí mismo y no necesitando de otro para ver, es autosuficiente para ver —y es que él mismo es lo que ve—, conocido aun por nosotros gracias a él mismo,

en tal grado que, el conocimiento que tenemos de él nos viene gracias a él —¿de dónde, si no, podríamos hablar de él? Es tal que se percibe a sí mismo más claramente que nosotros a él, y nosotros a él gracias a él —y por otra, mediante razonamientos cuales los presentes, puede aun nuestra alma remontarse hasta él toda vez que se haya definido como imágen de él, en tal forma que su vida es un simulacro y un trasunto de la de él, que cuando piensa se hace deiforme y similar a la inteligencia y que si le preguntamos cómo es aquella Inteligencia primaria y universal, aquella que se conoce a sí misma en sentido primario, el alma, por respuesta, lo primero se sitúa en la inteligencia o cede a la inteligencia la actividad de las cosas cuyo recuerdo guarda en sí misma, y así con este contenido, se nos muestra a sí misma, de manera que ya a través de ella, va como imagen que es, nos es posible divisar de alguna manera a la inteligencia, gracias a que el alma presenta un parecido más acabado con la inteligencia, en la medida en que una parte del alma es capaz de llegar a parecerse a la inteligencia.

9 Así, pues, quien se disponga a conocer lo que la inteligencia es, debe, según parece, considerar el alma, es decir, la parte más divina del alma. Y esto lo lograrás tal vez por este medio: despojando al hombre, a ti mismo, claro está, primero del cuerpo, y luego, del alma modeladora del cuerpo, sobre todo de la sensibilidad, de los apetitos, de las iras y de las otras futilidades por el estilo, dada su tendencia tan pronunciada hacia lo mortal. La parte restante del alma es esa que decíamos que era imagen de la inteligencia y que guardaba una luz de aquella a la manera del halo luminoso que, prolongándose más allá de la esfera constituida por la magnitud del sol, la rodea con el brillo emitido por ella.

Ahora bien, nadie admitirá que esta luz del sol subsista en sí misma a la vez que circunda a aquél, del que ha brota-

do y al que sigue rodeando, y que de esa luz proceda otra luz y así sucesivamente, cada una de su antecedente, hasta llegar a nosotros y a la tierra, antes bien, asegurará que toda luz, aun la del halo que circunda al sol, subsiste en otro, sopena de admitir que el espacio que se prolonga más allá del sol está vacío de todo cuerpo. El alma, en cambio, luz que rodea a la inteligencia brotando de ella, al par que ni subsiste en otro, sino que está alrededor de aquella, ni está en lugar alguno, ya que tampoco aquella lo está. De ahí que la luz del sol subsista en el aire, mientras que el alma misma, siendo cual es, es pura en tal grado que se deja ver por sí misma y por las semejantes a ella subsistiendo en sí misma. Y así, el alma debe deducir cómo es la inteligencia mirándola desde sí misma, mientras que la inteligencia se mira ella misma a sí misma, sin hacer deducciones acerca de sí misma, ya que ella está siempre presente a sí misma mientras que nosotros lo estamos a ella cuando nos orientamos hacia ella. Y es que nuestra vida está fraccionada en una multiplicidad de vidas mientras que aquella no necesita para nada de otra ni de otros, sino que las vidas que ella proporciona, a otros se las proporciona, no a sí misma, ya que tampoco necesita de sus inferiores, ni se procura a sí misma lo menos, teniendo el todo, ni las huellas, teniendo los originales, o mejor decir, no teniendo, sino siendo ella misma los originales[22]. Pero si a alguno le es imposible hacerse con un alma cual ésta, un alma que piensa límpidamente, tome el alma opinativa y emprenda la subida a partir de ella; y si no puede hacerse ni siquiera con ésta, tome la sensación, que reporta unas formas más romas, tanto la sensación en sí misma junto con los resultados de su potencia, como la que

[22] Véase II 2, 3.

está ya presente en las formas[23]. Y si lo prefiere, descienda hasta la generativa y hasta sus productos, y luego, desde ahí, emprenda la subida desde las formas últimas hasta las formas últimas en sentido contrario, que son más bien las primeras.

10 Y basta sobre este punto. Ahora bien, si no existieran más que las formas producidas, éstas no serían últimas. Mas allá son primeras las causantes y, por causantes, primeras. Lo que es primero debe, pues, ser a la vez lo causante. Si no, tendrá a su vez necesidad de otro.

—Entonces, ¿es que no tendrá necesidad del que está más allá?

—No, la que la tiene es la inteligencia.

—Entonces, ¿es que aquél no se ve a sí mismo?

—No, ese no necesita para nada de la visión.

Pero aplacemos este punto para más adelante. De momento repitamos —dado que nuestra investigación no versa sobre un tema casual—, digo que debemos repetir que es la referida inteligencia la que necesita verse a sí misma, mejor dicho, la que posee la visión de sí misma: primero, porque es múltiple, y segundo, porque tiene a otro por objeto y porque es necesariamente visiva de aquél y porque en la visión consiste su esencia. Debe haber visión si existe algún otro; si no existe algún otro, sería en balde. Por consiguiente, para que haya visión, debe existir más de uno, y la visión debe coincidir con el objeto visto, y el objeto de la visión del vidente debe ser múltiple en todos los casos. Porque el que es absolutamente uno, no tiene en qué ejercitar su actividad: estando solo y a solas, se estará absolutamente quieto. En cuanto actúa, comporta diversidad. Si no hubiera diversi-

---

[23] Es decir: la sensación, la potencia (=facultad sensitiva) y «la que está presente en las formas» (=los sensibles).

dad, ¿qué haría? ¿A dónde avanzaría? Y por eso quien actúa o debe actuar en otro o debe ser múltiple, caso de que haya de actuar en sí mismo. Mas si no avanza un paso hasta otro, se estará quieto. Pero si se está quieto en absoluta quietud, no pensará. Por tanto, el pensante, cuando piensa, debe estar en dos, y o uno de los dos está fuera o ambos en el mismo. Asimismo, el pensamiento debe existir siempre y necesariamente en la alteridad y en la identidad. Finalmente, las cosas pensadas deben ser, en relación con la inteligencia, a la vez idénticas y diversas. De nuevo, cada uno de los objetos pensados lleva consigo, a la vez, la referida identidad y alteridad. Si no, ¿en qué pensará un pensante que no tiene diversidad? Además, si cada uno de los objetos pensados es una razón, es por lo mismo múltiple. La conclusión es que se aprehende a sí mismo por ser un ojo multiforme y multicolores sus objetos. Porque si fija su mirada en algo uno e indiviso, se vacía de razón. Porque ¿qué podría decir de aquello? ¿Qué podría comprender? Porque la inteligencia, aun para expresar lo que es absolutamente indiviso, debe primero expresar lo que no es, de manera que, aun así, debe ser múltiple para ser una. En segundo lugar, cuando dijere «soy esto», si con «esto» quiere decir algo distinto de sí, mentirá; si algo accesorio a sí, expresará una multiplicidad, o bien se limitará a decir «soy yo» y «yo-yo»[24].

—Y ¿qué pasa si fuera sólo una dualidad y dijera «yo y esto»?

—Pues que ya es necesariamente una multiplicidad. Porque como términos distintos que son y en cuanto distintos, ya hay número y una serie de cosas más. El sujeto pensante

[24] Véase el comentario a este pasaje de G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 92.

debe, pues, ser susceptivo de la diversidad, y el objeto pensado, al ser intuido, debe ser diversiforme. De lo contrario, no habrá autopensamiento, sino mero rozamiento y una especie de contacto inefable y no pensante: un prepensamiento, cuando todavía no existe la inteligencia, propio de quien toca, mas no piensa. Ahora bien, el sujeto pensante no debe, ni siquiera él, permanecer simple, tanto más cuando se piense a sí mismo, porque se escindirá en dos aun cuando ofrezca el silencio por comprensión[25]. Además, el sujeto pensante no necesitaría afanarse: ¿qué va a aprender pensando? Antes de pensar, ya tiene lo que es. Y es que el conocimiento es un anhelo y una especie de hallazgo de quien ha buscado. Por consiguiente, lo absolutamente indiversificado permanece en sí en relación consigo mismo y no busca nada acerca de sí mismo, mientras que lo que se desarrolla a sí mismo, es múltiple al mismo tiempo.

11 Y por eso, cuando dicha inteligencia, que es múltiple, quiere inteligir al que está más allá, bien es verdad que piensa al que es uno en sí mismo; pero queriendo intuirlo como simple, sale llevándose siempre consigo otra cosa que se pluraliza. Conque se lanza sobre él no como inteligencia, sino como vista que no ha visto todavía; pero sale llevando consigo lo que ella misma pluralizó. Así que una cosa es lo que ella ambiciona representándoselo vagamente, y otra lo que, al salir, se lleva consigo tras de haberlo pluralizado. Es que lleva ya estampada una imagen del objeto de la visión; de lo contrario, no aceptaría que se alojara en ella. Y ella, por su parte, de una se hace múltiple, y de ese modo ve a aquél al modo de una inteligencia, y entonces se hace visión en acto, esto es, se hace ya inteligencia, cuando lo posee y lo posee al modo de una inteligencia. Antes de esto

[25] Véase IV 7, 8^2, 5-7.

era mero anhelo y visión sin impronta. Esta inteligencia, por tanto, fija su mirada en aquél, y al captarlo se convirtió en inteligencia, pero en Inteligencia siempre menesterosa[26] aun después de convertida en Inteligencia, en Esencia y en Intelección desde el momento mismo en que inteligió. Porque antes de pensar, no era intelección, puesto que no poseía el inteligible; ni inteligencia, puesto que no había pensado todavía.

El anterior a éstos, en cambio, es el principio de éstos, mas no en calidad de inmanente, pues que el principio originativo no es inmanente; lo son los principios constitutivos, mientras que el principio originativo de cada cosa no es cada cosa, sino distinto a todas las cosas. Por lo tanto, no es uno entre todos, sino anterior a todos; luego anterior a la inteligencia. Además, todas las cosas están dentro de la inteligencia; luego también por este concepto aquél es anterior a la inteligencia. Y si son los seres posteriores a él los que tienen rango de «todas las cosas», también por este concepto es anterior a todas las cosas. No debe, pues, ser uno más entre aquellos a los que antecede. Tampoco has de darle el nombre de «inteligencia».

—Entonces, tampoco el de «el Bien».

—Ni siquiera éste, si «el Bien» quiere decir uno entre todos los bienes; pero si quiere decir «el Bien anterior a todos los bienes», concedido que se lo denomine con ese nombre. Si, pues, la inteligencia es inteligencia porque es múltiple, y si el acto mismo de pensar, como incidental que es en cierto modo, pluraliza aun en el caso que salga de uno mismo, es preciso que quien es absolutamente y el primero

[26] Para que la Inteligencia sea Inteligencia perfecta es necesario un doble requisito: la aprehensión del Uno y a la vez una aprehensión que será siempre deficitaria o «menesterosa» del Uno.

de todos, esté allende la inteligencia. Porque, si pensare, no estará allende la inteligencia, sino que será inteligencia. Pero si fuere inteligencia, será también la pluralidad en sí.

12 —Y ¿qué dificultad hay en que sea una pluralidad así, mientras sea una sola sustancia? La pluralidad no es composición; la pluralidad es la suma de sus actos.

—Pero si sus actos no son sustancias, sino que pasa de potencia a acto, no será pluralidad, es verdad, pero antes de estar en acto, será algo imperfecto en su sustancia. Y si por el contrario, su sustancia es acto y su acto es la pluralidad, la sustancia constará de la misma cantidad de actos que la pluralidad. Ahora bien, la pluralidad se la concedemos en hora buena a la inteligencia, a la que también atribuíamos la intelección, empero no ya al principio de todas las cosas. Por otra parte, se requiere que antes que la pluralidad exista el Uno, del que proviene la pluralidad, ya que en todo número el uno es lo primero.

—Pero esto se dice a propósito del número por razón de que los siguientes a la unidad son composiciones; pero en los entes ¿qué necesidad hay ya de que también aquí haya un uno del que provenga la pluralidad?

—Porque si no, la pluralidad quedará despedazada en miembros dispersos, que concurrirán a la composición acudiendo al azar uno de una parte y otro de otra. Y si objetaren que ya la inteligencia es una y simple y que de ella proceden los actos, ya con eso están estableciendo la existencia de algo simple y anterior a los actos. En segundo lugar, con ello establecerán que los actos son siempre permanentes, esto es, siempre subsistencias. Pero si son subsistencias, serán distintas de la inteligencia aquella de la que provienen, existiendo, por un lado, la inteligencia que permanece simple, y por otro, la pluralidad autosubsistente derivada de aquélla y suspendida de aquélla.

En efecto, si los actos subsisten en virtud de un acto previo puesto por la inteligencia de donde sea, habrá pluralidad aun en ésta; pero si son aquellos los actos primeros, ellos son los que producirán el término segundo y, dejando que el término anterior a estos actos permanezca subsistiendo en sí mismo, podrán relegar al término segundo los actos por los que está constituído, ya que entonces una cosa es la inteligencia, y otra los actos derivados de ella, debido a que existen sin que haya actuado aquella. De lo contrario, la inteligencia no sería la actividad primera. Porque no es que primero deseara hacerse inteligencia y luego se hiciera inteligencia, mediante el deseo entre el sujeto y la inteligencia generada. No hay deseo en absoluto. De lo contrario, sería imperfecto, aparte de que no había cosa que el deseo pudiera desear. Tampoco, en fin, logró por partes el objeto de su deseo, pues no había objeto alguno al que tender.

Está claro, por el contrario, que si alguna cosa subsistió a continuación de aquél, subsistió «permaneciendo aquél en el mismo estado»[27]. Es, pues, preciso que aquél se mantenga en sí mismo en absoluta quietud para que pueda subsistir alguna otra cosa. Si no, o se moverá antes de moverse y pensará antes de pensar, o su acto primero será imperfecto, siendo no más que una tendencia. ¿Que es, pues, a lo que tiende como si hubiera fracasado en algo? Si adoptamos una posición razonable, nuestra tesis será que la actividad emanada, por así decirlo, de él como la luz del sol[28] constituye la inteligencia y toda la naturaleza inteligible; que aquél, en cambio, asentado sobre la cima del reino inteligible, reina sobre él; que aquella luz que apareció, él no la arrojó de sí sacada de sí —de lo contrario, introduciremos una luz an-

---

[27] PLATÓN, *Timeo* 42e5-6.

[28] PLATÓN, *República* 508b7.

terior a la luz—; y que permaneciendo, en fin, por siempre, fulge sobre la naturaleza inteligible. Porque lo que proviene de él, no está desconectado de él, aunque tampoco es idéntico a él, ni tampoco es tal como para no ser sustancia ni como para estar ciego, por así decirlo, sino que se ve y se conoce a sí mismo y es el primer cognoscente. Aquél, en cambio, como está allende la inteligencia, así también está allende la cognición; y como no necesita de nada para nada, así tampoco necesita del conocimiento. El conocimiento se halla en una naturaleza de segundo orden. Porque el conocimiento es «un uno», mientras que aquél es «uno», no «un uno». Porque si fuera «un uno», no sería «el Uno en sí», porque lo «en sí» es anterior al «un».

13 Y por eso es también verdaderamente inefable[29]. Porque digas lo que dijeres, dirás algo[30]. Pero la expresión «más allá de todas las cosas y más allá de la inteligencia más augusta»[31] entre todas es sólo verdadera no si es una denominación de aquél sino si aquel no es uno entre todos ni hay «nombre de él»[32], porque nada se predica de él. Pero nosotros tratamos de designárnoslo a nosotros mismos como podemos. Pero cuando dijéramos perplejos: «Entonces, no se percibe a sí mismo, no tiene conciencia de sí mismo, no se conoce a sí mismo», es menester tener en cuenta que, al decir estas cosas, estamos moviéndonos en direcciones contrarias. Al hacerlo conocido y conocimiento, lo pluralizamos; y al atribuirle el pensamiento, le hacemos tener necesidad del

---

[29] Sobre la inefabilidad del Uno véase J. WHITTAKER, «*Árrētos kaì akatonómastos*», en *Platonismus and Christentum, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10,* Münster, 1983.

[30] Véase J. M. RIST, «The One of Plotinus and the God of Aristotle», *The Review of Metaphysics,* 27 (1973), 83.

[31] PLATÓN, *República* 509b9.

[32] PLATÓN, *Parménides* 142a3.

pensamiento. Y aun suponiendo que el pensamiento sea consustancial con él, será algo sobrante en él. Pero el pensamiento parece consistir, en general, en la conciencia del todo cuando, siendo varios los componentes de un mismo ser, éste se piensa a sí mismo. En esto precisamente consiste el pensamiento en sentido propio. En cambio, cada componente, por sí solo, es algo y no busca nada. Y si el pensamiento es de algo externo, será deficiente, y no el pensamiento propiamente dicho. Ahora bien, el absolutamente simple y sustantivamente autosuficiente no necesita de nada, mientras que el autosuficiente en sentido secundario pero necesitado de sí mismo, ése sí que necesita pensarse a sí mismo. El deficiente respecto a sí mismo, merced a la totalidad alcanzada cuando consta de todos sus componentes, hace efectiva su autosuficiencia juntándose consigo mismo y volviéndose a sí mismo[33].

En efecto, la consciencia es la percepción de una entidad múltiple. El mismo nombre lo atestigua. Y el pensamiento, adelantándose, se vuelve por introspección al sujeto, evidentemente porque es múltiple. Porque aunque no diga más que «ente soy», lo dice como quien ha hecho un descubrimiento, y lo dice con razón, dado que el ente es múltiple. Porque si, mirando como quien mira algo simple, dijere «ente soy», no dará ni consigo ni con el ente. Y es que no habla del ente, cuando dice verdad, como de una piedra, sino que en una sola frase expresa multitud de cosas. El ser del que se dice que es realmente, y no que posee un rastro del ente, aquel al que tampoco llamaríamos ente a causa de una relacción análoga a la de la imagen con su modelo, es múltiple en su contenido.

---

[33] Al pensarse a sí mismo, el ser compuesto toma conciencia de su totalidad. Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 65 y 106, notas 33, 73 y 79.

—¿Cómo? ¿No habrá lugar a pensar cada elemento por separado? .

—Si quisieras captar cada uno «solo y a solas»[34], no podrás pensar.

El ser mismo es múltiple en sí mismo, y cualquier otra cosa que mencionares, comporta el ser. Y si esto es verdad, síguese que si hay algo simplicísimo entre todos, no tendrá autopensamiento. Porque si lo tuviere, lo tendrá por ser múltiple. Luego ni es el mismo pensamiento ni autopensamiento.

14 —Entonces, ¿cómo es que nosotros hablamos acerca de él?

—Decimos, sí, algo acerca de él, empero a él mismo no lo expresamos, ni tenemos conocimiento ni intelección de él mismo.

—Entonces ¿cómo es que hablamos acerca de él, si a él mismo no lo tenemos?

—¡Cómo! Si no lo tenemos por el conocimiento, ¿quiere decir que no lo tenemos en modo alguno? Lo tenemos para poder hablar acerca de él, pero no como para poder expresar a él mismo. Y es que decimos lo que no es, pero lo que es, no lo decimos. Así que hablamos acerca de él a partir de los posteriores. Con todo, no se nos impide que lo tengamos aunque no lo expresemos, sino que del mismo modo que los endiosados y los posesos pueden llegar a saber ni más ni menos que esto: que tienen en sí mismos alguien superior a ellos aun cuando no sepan quién es, pero por las mociones que experimentan y por las palabras que pronuncian tienen un barrunto del autor de esas mociones, siendo ellos distintos de él. Así también, por las trazas, es nuestra relación con aquél cuando estamos en posesión de la inteli-

[34] Platón, *Filebo* 63b7-8.

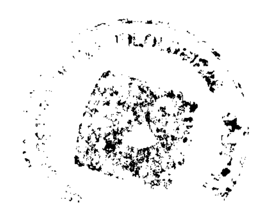
gencia pura: adivinamos que ésta es la inteligencia interior, la que suministra la esencia y todas las demás cosas del nivel de la esencia. ¿Cuál será, entonces, aquél que no es estas cosas, sino algo superior al que llamamos ente, más y mayor de lo que se predica, puesto que también es superior a la razón, a la inteligencia y a la sensación, suministrador de estas cosas sin ser él mismo estas cosas?

—Pero ¿cómo las suministra? Sin duda o porque las posee o porque no las posee. Pero las que no posee, ¿cómo las suministra? Si poseyéndolas, no es simple. Pero si las suministra sin poseerlas, ¿cómo es que brota de él la multiplicidad? No sería difícil admitir que brotara de él algo uno y simple —aunque esto mismo es problemático: ¿cómo puede brotar del Uno absoluto? Con todo, cabe responder que como el halo de luz de la luz—, pero ¿cómo puede brotar una pluralidad?

—Pues porque lo que proviene de aquél no debía ser idéntico a aquél. Y si no es idéntico, tampoco mejor precisamente. ¿Qué podía haber mejor que el Uno, o, en absoluto, ulterior al Uno? Luego peor, esto es, más deficiente. Y ¿qué más deficiente que el Uno? Lo no-uno. Luego múltiple, pero deseoso, con todo, del Uno. Luego unimúltiple.

En efecto, todo lo que no es uno, por la unidad se salva y por la unidad es lo que es[35], ya que si no se hace uno, aunque conste de muchos componentes, todavía no hay nada que puedas decir que es. Y aun cuando alguien pueda decir lo que cada cosa es, puede decirlo por el hecho de que cada cosa es una. Y porque es una, existe. Aquel, en cambio, que no encierra en sí multiplicidad, que no es uno por participación en el uno, sino el Uno en sí, no es uno predicado de otro, sino Uno, porque de él provienen de un modo

[35] VI 9, 1, 1.



o de otro los demás, unos porque están cerca y otros porque están lejos. Porque el hecho es que el que viene a continuación de aquél, pone de manifiesto que viene a continuación de aquél por razón de que su multiplicidad es absolutamente una. Porque si bien es multiplicidad, no obstante es multiplicidad en la identidad. No podrías discriminar a estos muchos porque «todos están juntos»[36]. Pues incluso cada uno de sus derivados, mientras participe de la vida, es uno-muchos. No puede, efectivamente, mostrarse uno-todos. Aquél, en cambio, es uno-todos, porque es el siguiente al principio. El Principio es sustantivamente uno, mientras que el siguiente al Principio es ya, bajo la carga del Uno, todas las cosas sin dejar de participar en el Uno. Y todo cuanto es suyo es todas las cosas a la vez que uno.

—¿Todas las cosas? ¿Cuáles?

—Aquellas de las que aquél es Principio.

—Y ¿cómo es principio de todas las cosas? ¿Por qué las preserva por haber hecho que cada una fuera una?

—Sí, y también porque las hizo subsistir.

—¿Cómo?

—Porque las tenía de antemano.

—Pero hemos dicho que de ese modo sería multiplicidad.

—Es que las tenía, pero no discriminadas. En el segundo quedaron ya discriminadas nocionalmente. Es que el segundo ya es acto, mientras que aquél es la potencia de todas las cosas.

—Y ¿qué tipo de potencia es esta?

—No lo es en el sentido en que decimos que la materia está en potencia, por ser receptiva, pues es pasiva. Aquél, por el contrario, es potencia en el sentido opuesto, por ser creadora.

[36] Cita del fragmento B 1 de Anaxágoras.

—Y ¿cómo crea lo que no tiene? Porque no lo crea al azar. Ni tampoco por reflexión sobre lo que va a crear.

—No obstante, lo creará. Ya hemos dicho, efectivamente, que si algo procede del Uno, debe ser distinto del Uno. Pero si es distinto del Uno, no será uno; uno lo era aquél. Ahora bien, si no es uno, sino dos, forzosamente será ya pluralidad, porque habrá en él alteridad, identidad, cualidad y demás.

Con esto podemos dar ya por demostrado que la progenie de aquél no es uno; pero que sea pluralidad y una pluralidad tal cual se echa de ver en el siguiente a aquél, es un problema que merece ser planteado. Hay que investigar además el porqué de la necesidad de la existencia del siguiente a él.

Ya hemos dicho en otra parte que el siguiente al Prime- 16
ro tiene que ser algo real, y en general, que el Primero es una potencia y una potencia imponente, y esto, porque de la observación de todas las otras cosas hay que dar por seguro que no hay ninguna, ni siquiera entre las últimas, que no tenga potencia para engendrar. Mas ahora hay que añadir lo siguiente: que puesto que, en la serie de engendrados, el proceso no puede ser ascendente, sino descendente y tendente hacia una pluralidad cada vez mayor, de ahí que el principio de cada serie deba ser más simple que los miembros de dicha serie. Por consiguiente, el hacedor del mundo sensible no puede ser, él mismo, mundo sensible, sino inteligencia y mundo inteligible. Pues tampoco el anterior a éste y progenitor de éste podrá ser ni inteligencia ni mundo inteligible, sino más simple que la inteligencia y más simple que el mundo inteligible. Porque lo múltiple no sale de lo múltiple, sino esto que es múltiple de lo no múltiple. Porque si ello mismo fuera múltiple, no sería principio; el principio lo sería otro, anterior a aquello. Es preciso, por tanto, finali-

zar en el que es realmente Uno y exento de toda multiplicidad y de tal o cual tipo de simplicidad, si es realmente simple.

—Pero ¿cómo es que lo que proviene de él es una razón múltiple y universal, y él, en cambio, no es, evidentemente, una razón? Y si no era una razón, ¿cómo es, pues, que de lo que no era razón provino lo que es razón? ¿Cómo es que del Bien provino lo semejante al Bien? Qué característica posee para que lo califiquemos de semejante al Bien? ¿La identidad e invariabilidad? Y ¿qué tienen que ver éstas con el Bien?

—Tienen que ver, porque la invariabilidad la buscamos cuando somos buenos, por cuanto primero se busca aquello de lo que nunca deberemos apartarnos precisamente porque es un bien. Porque si no lo es, es preferible alejarse. El vivir invariablemente ¿no consiste, por tanto, en el caso de la inteligencia, en permanecer de buen grado viviendo? Si, pues, a la inteligencia le resulta deseable el vivir la vida que vive, está claro que no busca nada. Parece pues, que la invariabilidad se debe a que basta con lo que se tiene. Pero como la inteligencia lo tiene ya todo, síguese que su vida le será deseable, y más cuando lo tiene todo como algo no distinto de ella.

Ahora bien, si la inteligencia posee íntegra su propia vida, una vida transparente y perfecta, si toda alma y toda inteligencia está presente en ella, si nada le falta ni de vida ni de inteligencia, la conclusión es que es autosuficiente y que nada busca. Y si nada busca, quiere decir que tiene en sí misma lo que buscaría si no lo tuviera. Posee, por tanto, el Bien o algo similar al Bien, eso precisamente que llamábamos vida e inteligencia o algo que adviene a éstas. Pero si el Bien consistiera en esto, no habría nada más allá de estas cosas. Pero puesto que hay algo más allá de estas cosas, quiere decir que, evidentemente, la vida de la inteligencia es

una vida orientada a aquél, suspendida de aquél, con una subsistencia originaria de aquél y viviendo una vida orientada a aquél. Aquél es, efectivamente, el Principio de la inteligencia. Por consiguiente, aquél debe ser superior a la vida y a la inteligencia, ya que gracias a esto podrá la inteligencia orientar hacia aquél la vida que lleva dentro, copia de lo que hay en aquél y por lo que vive aquél; y podrá, asímismo, orientar la inteligencia que hay en ella, copia de lo que hay en aquél, sea ello lo que fuere.

17 ¿Qué hay, pues, superior a una vida sapientísima e inmune a tropiezos y errores, a la inteligencia que contiene todas las cosas, a la vida universal y a la inteligencia universal? Si respondemos: «el que creó estas cosas», preguntaremos cómo las creó. Y el raciocinio ya no proseguirá en busca de un nuevo término, por si aparece algo superior, sino que se detendrá allá. ¡Ea, pues! Subamos hasta allá, entre otras razones, porque la autosuficiencia que logra la inteligencia de la suma de todos los seres, le es extrínseca, mientras que cada uno de ellos es a todas luces deficiente; y también, porque cada uno de ellos participa y tiene parte en el mismo Uno, pero no es el Uno en sí.

—¿Qué es, pues, aquel en quien cada uno participa, aquel que hace que cada uno exista y que todos existan juntos?

—Si hace que cada uno exista y que, por la presencia del Uno, la pluralidad de la inteligencia y la inteligencia misma sea autosuficiente, está claro que aquél es el creador de la esencia y de la autosuficiencia, sin ser él mismo esencia, sino estando «más allá de la esencia»[37] y más allá de la autosuficiencia.

[37] Platón, *República* 509b8-9.

—¿Nos basta, pues, con decir esto para desentendernos?

—No, el alma siente todavía, y aún más que antes, dolores de alumbramiento. Quizás le haya llegado el momento en que deba dar a luz, tras de haberse lanzado hacia aquél reventando de dolor. Así y todo, hay que encantarla de nuevo, si descubrimos, de donde sea, algún encantamiento para sus dolores. Y es fácil que lo encontremos en los razonamientos arriba descritos, si los empleamos reiteradamente en encantarla.

—Y ¿hay algún otro remedio, una especie de nuevo encantamiento?. Porque el alma, aunque recorra todos los seres reales y todas las realidades en que participamos, con todo se evade, si uno quiere formular y razonar, dado que la mente raciocinativa, para poder formular algo, debe aprehender una serie sucesiva de objetos diversos. Y esto es un recorrido. Ahora bien, ¿qué recorrido cabe en el que es absolutamente simple?

—Basta, sin embargo, con que haya un contacto, aunque sea intelectivo, y que, tras de el contacto, no haya posibilidad ni holgura para poder decir una sola palabra en el momento mismo del contacto, sino que sea más tarde cuando recapacite sobre aquella experiencia. Y es menester creer que la visión se ha producido en el mismo momento en que el alma, de repente, recibe una luz. Porque esa luz le viene de aquél y es aquél. Y es menester creer que se hace presente en el mismo momento en que ilumina acudiendo como acuden otros dioses a una casa por invocación de alguno[38]. Porque si no hubiera acudido, no habría iluminado. Pues así, un alma desiluminada es un alma desdiosada de aquél; pero si ha sido iluminada, obtiene lo que buscaba.

[38] *Vida*, 10, 35-36.

He aquí la meta verdadera del alma: el tocar aquella luz y contemplarla con esa misma luz; no con luz de otro, sino contemplar la misma luz por la que ve. Porque la luz por la que fue iluminada, es la luz que debe contemplar, ya que ni siquiera al sol lo vemos con luz ajena.

—Y esto ¿cómo se puede lograr?

—¡Despójate de todo!

V 4 (7) DE QUÉ MANERA LO POSTERIOR AL PRIMERO PROCEDE DEL PRIMERO: SOBRE EL UNO

INTRODUCCIÓN

Este tratado es el séptimo en el orden cronológico de Porfirio. Trata de la misma materia que el décimo en el orden cronológico establecido en *Sobre las tres Hipóstasis principales*. Quizá fue un estudio previo antes de redactar dicho tratado décimo. Sin embargo difieren ambos estudios en la manera de tratar la materia. El presente es mucho más escolástico y esquemático. Falta también en él la exhortación al alma para volver a descubrir su propia naturaleza y origen y de esta manera ascender al Bien. En el segundo capítulo se habla del Uno o Bien como el Inteligible. Se dice que tiene una manera de pensar superior a la de la Inteligencia. En sus últimos escritos Plotino evita esta manera de hablar como si el Uno fuera una clase de Inteligencia superior.

SINOPSIS

I. Tiene que haber una jerarquía de seres que ascienden en orden al Primer Principio (cap. 1).

   a) Éste tiene que ser el Uno absolutamente simple.

b) Como es absolutamente perfecto, y todo lo perfecto produce, tiene que producir la próxima realidad, el Uno-plural.

II. Cómo y por qué el Uno produce la Inteligencia (cap. 2).

a) Explicación de la doctrina platónica del origen de las formas y números del Uno.
b) La interna vida consciente de la Inteligencia (Primer Principio).
c) Además de su actividad primaria, que es él mismo, tiene como todas las cosas una actividad secundaria distinta de él mismo.
d) Ésta es la Inteligencia, que es todas las cosas, el mundo entero de los seres vivientes. Por tanto el Uno está más allá.

Si se da algo a continuación del Primero, es necesario que o provenga inmediatamente de aquél o se remonte hasta aquél a través de los intermediarios, y que exista un orden de Segundos y Terceros en que uno —el Segundo— se remonte al Primero y el Tercero al Segundo. Ha de darse, en efecto, algo anterior a todas las cosas que sea simple y esto debe ser distinto de todos los posteriores a él, que subsista en sí mismo y que no esté mezclado con los provenientes de él, y a su vez, capaz de estar presente de otro modo a los demás[1], que sea realmente uno y no otra cosa y luego uno, atribuirle aun el predicado «uno», ha de ser falso, de él no hay «definición ni ciencia»[2], de él es de quien se dice que está «más allá de la Esencia»[3]. Porque si no fuera simple, exento de toda coincidencia y composición y realmente uno, no sería Principio.

Debe ser, además, autosuficientísimo por el hecho de ser simple y el Primero de todos: lo no primero[4] está falto del anterior, y lo no simple está necesitado de los componentes simples que hay en él para estar constituidos por ellos[5].

---

[1] La traducción lee *állois* en lugar de *állos* (error tipográfico). Véase P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini opera, ed. minor,* t. III, pág. 325.

[2] Platón, *Parménides* 142a3-4.

[3] Platón, *República* 509b9.

[4] La traducción prefiere la lectura *tò gár toi mḗ* (lín. 13) a *tò gàr tò mḗ.* Véase P. Henry, H.-R. Schwyzer, *Plotini opera, ed. minor,* t. III, pág. 325.

[5] Véase V 5, 5, 16 y IV 3, 23, 40-41.

Un uno de tal calidad debe, pues, ser único porque si hubiera otro de la misma calidad, ambos serían uno. Porque no hablamos de dos cuerpos, ni decimos que el Uno sea el primer cuerpo. Efectivamente, nada que sea simple es cuerpo. Además, el cuerpo es deveniente, pero no principio; «el Principio, en cambio, es ingénito»[6]; ahora bien, no siendo un Principio corpóreo, sino realmente uno, él será el Primero. Luego, si se da alguna otra cosa posterior al Primero, no será ya simple. Luego será uni-múltiple.

—¿De dónde proviene, pues, este uni-múltiple?.

—Del Primero. Porque cierto es que no proviene por casualidad. De lo contrario, aquél no sería ya Principio de todas las cosas.

—Y ¿cómo proviene del Primero?

—Puesto que el Primero es perfecto y el más perfecto de todos y la Potencia primera, preciso es que sea el más potente de todos los seres, y que las demás potencias imiten a aquél en la medida de sus posibilidades. Ahora bien, vemos que todas las otras cosas que alcanzan su perfección, engendran y no se contentan con permanecer en sí mismas, sino que producen otra cosa; y esto no solo todos los seres dotados de voluntad, sino los que producen sin intervención de la voluntad. Vemos, en fin, que los seres inanimados dan una participación de sí mismos en la medida que pueden: por ejemplo, el fuego calienta y la nieve enfría; así también los fármacos producen en otros un efecto distinto afín a ellos, emulando todas las cosas, en lo posible, al Principio en eternidad y bondad. ¿Cómo podría, pues, el perfectísimo y el Bien primero detenerse en sí mismo, cual si fuera avaro de sí mismo o bien impotente, él que es la Potencia de todas las cosas? Y ¿cómo podría seguir siendo Principio?

---

[6] PLATÓN, *Fedro* 245d3.

Preciso es, pues, que haya algo que provenga también de él, si ha de existir, asímismo, alguna de las otras cosas, las cuales recibieron precisamente de él su existencia. Porque que la reciben de él es un hecho forzoso[7]. Preciso es, asímismo, que el generado por aquél sea preciosísimo, y que siendo su segundo, sea más excelente que los demás.

Pues bien, si el Progenitor fuera, él mismo, Inteligencia, 2
(el generado) debería[8] ser más deficiente que la Inteligencia, pero próximo a la Inteligencia y semejante a ella. Pero puesto que el Progenitor está más allá de la Inteligencia, el generado es forzosamente Inteligencia.

—Pero ¿por qué el Progenitor no es Inteligencia, cuando su actividad es intelección?.

—Porque la intelección, como ve al Inteligible y se volvió hacia él recibe de aquél su acabamiento, por así decirlo, es de por sí indefinida, como la vista; se hace definida por el Inteligible. Y por eso se ha dicho: «de la Díada indefinida y del Uno provienen las Formas y los Números»[9]. Porque esto es la Inteligencia[10]. Por eso no es simple, sino múltiple, exhibiendo composición —composición inteligible, sin embargo—, y viendo ya una multiplicidad. La Inteligencia es, pues, también ella, inteligible, pero es además, inteligente; por eso es ya dos cosas. Es, además, un inteligible distinto del Uno por ser posterior al Uno.

—Pero ¿cómo es que del Inteligible proviene esta Inteligencia?

---

[7] No introduce la traducción la interpolación de las líneas 39-40 *deî ephexês*.

[8] Se prefiere la lectura *édei* a *deî*.

[9] DIÓGENES LAERCIO, VIII 25.

[10] Sobre la relación de este pasaje con Aristóteles, véase PH. MERLAN, «Aristotle, Met. A 6, 987b 20-25 and Plotinus, Enn. V4, 2, 8-9», *Phronesis* 9 (1964), 45-47.

—El Inteligible, permaneciendo en sí mismo y no siendo deficiente como lo es el vidente y el inteligente —llamo deficiente en comparación con aquél—, no es como inconsciente, sino que todo lo de él está en él y con él, y es plenamente discernidor de sí mismo. Hay vida en él y todo está en él. Y, sin embargo, su intuición de sí mismo[11] es el mismo en virtud de una como consciencia de sí mismo, puesto que consiste en una quietud eterna y en una intelección distinta de la intelección que corresponde a la Inteligencia. Si, pues, alguna cosa proviene mientras él permanece en sí mismo, esa cosa proviene de él siempre que aquél sea lo que es. Permaneciendo, pues, él «en su propia índole»[12], lo proveniente, sí, proviene de él, pero proviene permaneciendo aquél. Y puesto que aquél permanece inteligible, lo proveniente deviene intelección, siendo intelección y entendiendo a aquél de quien provino —pues no tiene ningún otro—, deviene Inteligencia, algo así como un nuevo inteligible, un nuevo aquél, una copia e imagen de aquél.

—Pero ¿cómo es que proviene, si aquél permanece en sí mismo?

—Es que una es la actividad de la esencia y otra la actividad derivada de la esencia de cada cosa[13]. La actividad de la esencia de cada cosa es la cosa misma en acto[14]; la actividad derivada de la esencia es la que forzosamente debe

[11] Para el sentido de *katanóēsis*, «intuición de sí mismo», propia del Inteligible, véase J. M. Rist, «The One of Plotinus and the God of Aristotle», *The Review of Metaphysics*, 27 (1973-74), 81.

[12] Platón, *Timeo* 42e 5-6. Véase J. Whittaker, «Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems», en *The Rediscovery of Gnosticism, I: The School of Valentinus*, Leiden, 1980, pág. 177.

[13] Sobre la doble actividad del Uno, véase J. M. Rist, «The One of Plotinus and the God of Aristotle», *The Review of Metaphysics* 27 (1973-1974), 84.

[14] La traducción sigue la lectura de Kirchhoff *enérgeia*.

subseguir a cada cosa, siendo distinta de ella. Por ejemplo en el caso del fuego, hay un calor que forma parte integrante de su esencia, y otro calor que proviene ya del primero cuando el fuego, al tiempo que permanece fuego activa el calor connatural a su esencia. Pues así también allá, y allá mucho más prioritariamente, permaneciendo aquél «en su propia índole»[15], la actividad nacida de la perfección que hay en él y de su consustancial actividad, tomando subsistencia —como que procede de una gran Potencia, por cierto de la más grande de todas— se adentró en el Ser y la Esencia. Porque aquél estaba más allá de la Esencia. Aquél era la Potencia de todas las cosas mientras éste es ya todas las cosas. Pero si éste es todas las cosas, aquél está más allá de todas las cosas. Luego más allá de la Esencia. Y si éste es todas las cosas, y, en cambio, el Uno es anterior a todas sin estar en pie de igualdad con ellas, también por este respecto debe estar más allá de la Esencia. Esto quiere decir que está más allá de la Inteligencia. Luego hay más allá de la Inteligencia. Efectivamente, el Ser no es un cadáver, no es carencia de vida, ni es ininteligente. Luego la Inteligencia y el Ser son la misma cosa, porque los objetos de la Inteligencia no son pre-existentes, como lo son los sensibles a la sensación, sino que la Inteligencia misma es sus objetos, puesto que no se lleva especies de ellos. ¿De dónde podría llevárselas?. No, en nuestro caso, la Inteligencia está con sus objetos, y es una sola y misma cosa con ellos. Además, la ciencia de las cosas inmateriales se identifica con sus objetos[16].

---

[15] PLATÓN, *Timeo* 42e5-6.

[16] Véase VI 6, 6, 19ss.

V 5 (32) QUE LOS INTELIGIBLES NO ESTÁN FUERA DE LA INTELIGENCIA. SOBRE EL BIEN

INTRODUCCIÓN

El tratado presente es la tercera sección de una gran obra que comprendería III 8 [30], V 8 (31), V 5 [32] y II 9 [33], y que Porfirio dividió e insertó en varios lugares de las *Enéadas* sin respetar el orden original. Se entenderá mejor si se lee después de III 8, con el cual tiene una continuidad clara. La última frase de III 8 introduce directamente el tema que ocupa los primeros tres capítulos de V 5. Los dos tratados juntamente forman el segundo ascenso al Bien. El primero, en III 8, comienza por la base de la naturaleza, la forma más baja del alma. El alma comienza en el estadio directamente inferior al Bien, con la Inteligencia, el Ser Real o el Mundo de las Formas, que nosotros descubrimos en nosotros mismos cuando hacemos algún progreso en la contemplación auténtica. En V 8 se considera en profundidad la belleza del mundo inteligible y se declara que su inteligibilidad no es discursiva. En los primeros tres capítulos del presente tratado pasamos de la belleza a la verdad de la Inteligencia y se prueba con firmeza su absoluta identidad con los objetos inteligibles. Después sigue una demostración de que el Uno o Bien tiene que existir más allá de la Inteligencia y Ser, conduciendo a uno de los relatos más impresionantes en las *Enéadas* de su naturaleza transcendente e inefable y la extraña con-

ciencia directa con la que le aprehendemos. En el capítulo 12 se vuelve al tema de la belleza inteligible y se demuestra que si se la capta mal, puede separarnos del Bien. El capítulo 13 resume el argumento y prepara el camino para el discutido apéndice que refuta las ideas gnósticas de la realidad y que se encuentra en II 9.

SINOPSIS

1. La verdad de la Inteligencia (y ¿qué puede ser más verdadero que la Inteligencia absoluta?) depende de la identidad con sus objetos (cap. 1).
2. Estos objetos inteligibles que son de la Inteligencia son reales, vivientes, pensantes. No es necesaria ni posible la prueba de su verdad absoluta (cap. 2).
3. Imagen de la corta procesión en la que la Inteligencia precede inmediatamente al Rey (cap. 3).
4. Demostración de que el Uno tiene que existir a partir de la consideración de la naturaleza del número. Que el Ser procede del Uno se confirma por la etimología (caps. 4-5).
5. El Uno está más allá de la forma y de la sustancia, porque si fuera forma o sustancia sería un ser particular y no el origen de todo. Por eso es inefable y no es cognoscible (cap. 6).
6. La Inteligencia ve al Uno por una luz interna idéntica consigo misma (cap. 7).
7. Hay un misterioso ir y venir de la visión del Uno, no es un movimiento del Uno sino de la Inteligencia (cap. 8).
8. El Uno no es algo, por eso está en cualquier parte. El cuerpo está en el alma, el alma en la Inteligencia, la Inteligencia en el Uno (cap. 9).
9. El Uno, siendo la fuente transcendente de todo, se diferencia de todo lo que produce (cap. 10).
10. La infinitud del Uno, que existe más autenticamente que los objetos que se perciben con los sentidos y que la mayoría de la gente juzga reales (cap. 11).

11. El Bien y la belleza inteligible. Indiferencia del Bien con respecto a lo que ha originado (cap. 12).
12. No debemos pensar que el Bien tiene algo en sí mismo, aunque sea bueno. Esto le privaría de su absoluta simplicidad (cap. 13).

La Inteligencia, la verdadera Inteligencia, ¿se puede decir que se engañará alguna vez y pensará cosas que no son? De ninguna manera. Porque ¿cómo podría seguir siendo Inteligencia si fuera ininteligente? Es, pues, preciso que la Inteligencia sepa siempre, y que ni siquiera pueda olvidarse alguna vez, y que este saber suyo no sea conjetural, ni dudoso ni provenga de información ajena, como de oídas. Ni tampoco, por tanto, mediante demostración. Porque decir que algunas cosas las sabe mediante demostración, es admitir que, en todo caso, hay cosas que sabe con evidencia inmediata. Aunque la razón dice que todas. Porque ¿cómo deslindar las que sabe con evidencia inmediata de las que no? En todo caso, ¿de dónde dirán que le viene la evidencia de lo que conceden que sabe con evidencia inmediata? ¿De dónde podrá cerciorarse de que es así? Porque incluso los datos sensibles, que parecen ofrecer una garantía tan evidente, se duda de si la existencia que parecen tener la tienen en los objetos o sólo en las impresiones, y así, se requiere la intuición o el raciocinio de los que juzgan. Porque aun concedido que los datos que la sensación percibe tengan existencia real en los objetos sensibles, queda el hecho de que lo que se conoce por medio de la sensación es una imagen del objeto, y que el objeto mismo no es captado por la sensación, puesto que queda fuera de ella.

Si, pues, la Inteligencia que conoce y conoce los inteligibles, los conoce siendo éstos distintos de ella, ¿cómo po-

drá dar con ellos? Bien puede ser que no dé con ellos, de manera que bien puede ser que no los conozca, o que los conozca sólo cuando dé con ellos, y así, no siempre tendrá conocimiento de ellos. Y si alegaren que forma pareja con ellos, ¿en qué consiste ese emparejamiento? Además, las intelecciones serán improntas, y si esto es así, serán adventicias, serán impactos. Pero ¿cómo puede ser marcada la Inteligencia? ¿En qué consiste la marca de cosas inteligibles? Además, la intelección será de cosas exteriores, lo mismo que la sensación. Y ¿en qué diferirá de ésta sino en que percibirá objetos más pequeños? Y ¿cómo conocerá que percibió realmente? ¿Cómo conocerá que esto es bueno, esto bello y esto justo? Cada una de estas entidades será distinta de la Inteligencia, y así, ésta no contendrá en si los principios del juicio a los que dé crédito, sino que aun éstos estarán fuera, y así, la verdad estará fuera. Ademas, los inteligibles o son inconscientes e impartícipes de vida e inteligencia o tienen inteligencia. Ahora bien, si tienen inteligencia, inteligibles e Inteligencia existirán juntos, y aquí estará la verdad, ésta será la Inteligencia primera, e inquiriremos acerca de ella cómo es la verdad que hay en ella, y si el inteligible y la Inteligencia coexisten en la misma cosa y simultáneamente, pero siendo dos y distintos, o cómo. Pero si los inteligibles son inteligibles y sin vida, ¿qué son? Porque lo cierto es que no son meras «proposiciones»[1], meros «juicios»[2], meros «significados»[3]. De lo contrario, por sí solos se limitarían a hablar de otros, y no serían ellos mismos los Seres. Así, por ejemplo, lo bello se predica de lo justo; pero lo be-

[1] Aristóteles, *Analíticos primeros* I 1, 24a16.

[2] Sexto Empírico, *Contra los profesores* VII 38. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II 132.

[3] Sexto Empírico, *Contra los profesores* VIII 12. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 166.

llo es distinto de lo justo. Si respondieren que lo bello y lo justo son entidades simples y separadas, en primer lugar, lo inteligible no será una unidad ni existirá en unidad, sino que cada inteligible estará desgajado. Pero desgajado ¿dónde?, ¿en qué sitios? Y ¿cómo podrá la Inteligencia, rondando, dar con ellos? ¿Cómo podrá permanecer? O en todo caso, ¿cómo podrá permanecer en un mismo punto? Y en general, ¿qué impronta tendrá? A no ser que sean como imágenes expuestas[4], de oro o de algún otro material, elaboradas por algún escultor o pintor. Pero si es así, la Inteligencia que las contemple será percepción sensible[5]. Mas ¿en virtud de qué uno de esos inteligibles es justicia y otro otra cosa?

Pero el argumento positivo es el siguiente: Si se concede precisamente esto, que los inteligibles son exteriores y que, siéndolo, la Inteligencia los contempla, forzoso será que no posea la realidad de ellos y que esté equivocada en todos los que contempla: las realidades verdaderas serían los inteligibles, y por tanto, la Inteligencia los contemplaría sin poseerlos, limitándose a captar sus imágenes en una cognición de ese tipo. Por lo tanto, no poseyendo la realidad, sino limitándose a captar en sí misma una imagen de lo real, no poseerá más que objetos engañosos y ninguno real. Ahora bien, caso de que sepa que los objetos que posee son engañosos, reconocerá que no tiene parte en la verdad. Mas si desconoce aun esto, pensando que posee la realidad sin poseerla, este doble engaño originado en su interior la apartará lejos de la verdad. Porque ésta es, a lo que creo, la razón de que en las sensaciones no se dé verdad, sino opinión: que recibiendo y siendo por lo mismo opinión, lo que recibe es

[4] La traducción entiende el término *ékkeimai* en el sentido de «exponer». Véase H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, 1.

[5] Véase V 5, 1, 50-52.

distinto de aquello de lo que tiene lo que recibe. Si, pues, no se da verdad en la Inteligencia, semejante Inteligencia no será ni verdad, ni Inteligencia verdadera ni, en absoluto, Inteligencia. Mas la verdad tampoco se dará en otra parte.

2 Por consiguiente, no hay que buscar los inteligibles fuera de la Inteligencia, ni decir que sean improntas de los Seres en la Inteligencia ni, privando a ésta de la verdad, hacer a los inteligibles tan desconocidos como inexistentes, de añadidura, la Inteligencia misma. Antes bien, puesto que hay que dar entrada al conocimiento y a la verdad y salvaguardar a los Seres y el conocimiento de la «quididad», y no sólo de la cualidad de cada cual, como si no retuviéramos más que un simulacro y rastro de cada uno, pero no poseyéramos a los Seres mismos ni estuviéramos juntos y fusionados con ellos, hay que atribuírselos todos a la Inteligencia verdadera.

De ese modo la Inteligencia sabrá de veras, sin que tan siquiera pueda olvidarlos ni haya de rondar en busca de ellos. Y así, la verdad estará en ella, y será sede de los Seres, y así vivirá y entenderá. Éstos son, efectivamente, los atributos que deben darse en la naturaleza beatísima. Porque si no, ¿dónde queda su precio? ¿Dónde su majestad? De ese modo, además, tampoco necesita demostración ni prueba de que es como es —pues ella misma será, de ese modo, transparente a sí misma—, ni de que si hay algo anterior a ella, ella proviene de eso anterior, ni de que si hay algo posterior a aquello, a ella lo es —nadie más fidefigno que ella para sí misma sobre sí misma— ni de que allá ella es esto y lo es realmente.

Así que la Verdad real y verdadera, no concordando más que consigo misma, no enuncia nada fuera de sí misma, sino que lo que enuncia, eso es ella; y lo que ella es, eso enuncia. ¿Quién podrá, pues, refutarla? ¿De dónde sacará su refutación? La refutación que se aduzca coincidirá con quien

habló primero, y aunque se la presente como diferente, coincidirá con quien habló inicialmente y es una sola cosa. Porque nada podrás hallar que sea más verdadero que la Verdad.

Es ésta, por tanto, para nosotros, una sola naturaleza: la 3
Inteligencia, los Seres todos y la Verdad. Y si esto es así, es un gran dios. Mejor dicho, profesa ser no un dios, sino todo dios. Esta naturaleza es un dios, pero es un dios segundo[6] que se presenta a nuestra vista antes de que veamos a aquél. Aquél, en cambio, está sentado y entronizado encima de la Inteligencia cual sobre un bello pedestal suspendido de aquél. Porque aquél, en el cortejo, no debía marchar detrás de algo inanimado, ni siquiera inmediatamente detrás del Alma. Antes que él[7] debía desfilar una «Belleza imponente»[8], del mismo modo que, en el cortejo de un gran rey, abren marcha los menos importantes; detrás de ellos avanzan otros más y más importantes, más y más augustos. Los cercanos al rey son ya más regios. Luego los más estimados después del rey. Detrás de todos ellos aparece de súbito el gran rey en persona, y cuantos no se adelantaron a marcharse satisfechos con las apariciones anteriores a la del rey, le suplican y adoran.

---

[6] La Inteligencia es unidual: parecida al Uno, pero sin ser el Uno; parecida al Bien, pero sin ser el Bien; es «un gran dios», pero es «un dios segundo». Sobre el aspecto unidual de la Inteligencia y sobre la diferencia entre el «dios segundo» plotiniano y el dios aristotélico, véase *Introd. gen.*, secc. 33. Para el posible influjo de Numenio en Plotino, en cuanto a las expresiones «dios segundo» (=Inteligencia) y «dios tercero» (=cosmos) véase J. M. Rist, «Theos and the One in Some Texts of Plotinus», en *Mediaeval Studies* 24 (1962), 175-176.

[7] Líneas 8-21. Symeon Seth, *Sýnopsis tôn physikôn*. Véase J. Whittaker, «Varia Procliana», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 14 (1973) 472.

[8] Platón, *República* 509a6.

Mas en estos cortejos el rey es ajeno a los que marchan delante de él. Aquel otro rey, en cambio, no es soberano de súbditos ajenos a él, sino que ejerce sobre ellos la más legítima soberanía, soberanía natural, y la verdadera realeza, pues es el Rey de la Verdad y Señor natural de su propia masiva prole, de su propio escuadrón divino. Rey de Rey y de Reyes[9]. Sería más justo llamarle «Padre de dioses»[10], a quien Zeus emuló en esto: en que no se contentó con la actividad contemplativa de su propio Padre, sino que emuló esa especie de actividad con que el Padre de su Padre hizo subsistir la Esencia.

4 Ya hemos dicho que la reducción debe finalizar en un uno y en un uno que sea realmente uno[11], y no como las demás cosas, que siendo múltiples, son unas por participación en el Uno; y que hay que tomar lo que no es uno por participación, y no lo que no es más uno que múltiple; y que el universo inteligible y la Inteligencia son, sí, más unos que las demás cosas, y nada más cercano al Uno que estos, pero no son, sin embargo, el Uno puramente uno. Pero que sea el Uno pura y sustantivamente uno, y no uno en virtud de otro es lo que ahora anhelamos considerar, si es posible de algún modo.

Pues bien, es menester, en este punto, dar un salto hacia el Uno y no añadirle nada más, sino pararse completamente en él por miedo de apartarse de él, y no avanzar lo más mínimo, ni siquiera hasta dos. De lo contrario, obtienes dos, no en los que esté el Uno, sino dos posteriores, ambos, al Uno que, efectivamente, no quiere ser connumerado con otro, ni con otro uno ni con una cantidad cualquiera, ni nu-

---

[9] Véase J. Whittaker, «A Hellenistic Context for John 10, 29», *Vigiliae Christianae* 24 (1970), 257.

[10] *Ilíada* I 544.

[11] Véase III 8, 10-11.

merado en absoluto. Porque el Uno es medida, y no medido; pero además no es igual a los demás como para juntarse con ellos. De lo contrario, habrá algo común a él y a los connumerados con él, y eso común será anterior a él. Ahora bien, nada debe ser anterior a él.

En efecto, ni siquiera el Número esencial se predica de él, ni menos el posterior del esencial, o sea, el cuantitativo (número esencial es el que exhibe siempre su ser; número cuantitativo es el que exhibe o bien la cantidad inmanente en las cosas o bien cualquier cantidad no inmanente en las cosas, si es que esta cantidad abstracta es número)[12]. Y es que aun la naturaleza de los números cuantitativos imita, en su relación con la unidad que es su principio, a la de los Números anteriores en su relación con el Uno sustantivo. La imita en que no subsiste a costa de agotar y fraccionar la unidad, sino que al originarse la dualidad, la mónada anterior a esa dualidad sigue existiendo. Esa mónada anterior no se identifica ni con cada una de las dos mónadas contenidas en la dualidad ni con una de las dos. ¿Por qué con una cualquiera de las dos antes que con la otra? Si, pues, aquella no es ninguna de estas dos, es distinta, y así, quedándose, no se queda.

—Entonces, ¿cómo es que las dos mónadas de la dualidad son distintas? ¿Cómo es que la dualidad es una? Además, la unidad de la dualidad ¿es la misma que la de cada una de las dos mónadas contenidas en la dualidad?

—No. Hay que reconocer que éstas participan de la mónada primera, pero que son distintas de aquella de la que participan. Mas también hay que reconocer que también la dualidad, en cuanto una, participa, aunque no del mismo modo. Y es que tampoco un ejército y una casa son unos del

[12] Es decir, si esta cantidad abstracta es número y no mera abstracción.

mismo modo. Asimismo, la casa, comparada con lo continuo, no es una ni por su cuasiser ni por su cuantidad.

—Entonces, ¿habrá que decir que las mónadas de una péntada son unas de distinto modo que las de una década, pero que la unidad de la péntada, comparada con la de la década, es la misma?

—Según, si cualquier nave pequeña es tan nave como cualquier nave grande, y lo mismo una ciudad y un ejército, tambíen en nuestro caso la unidad es la misma; pero si no lo es en aquél caso, tampoco en el nuestro. Sobre las dificultades relativas a estos casos, volveremos más adelante.

Pero volvamos a nuestra tesis de que el Primero permanece el mismo aun cuando provengan otros de él. Pues bien, en los números, permaneciendo, eso sí, la unidad, pero operando un principio distinto, por virtud de éste se origina el número. En cambio, en el Número especial, el Uno permanece, si, anterior a los Seres, y en este caso con mayor razón, pues permaneciendo él, no es otro el que produce los Seres bien que por virtud de él, sino que él mismo se basta para engendrar a los Seres. Y del mismo modo que allá, en el caso de los números, había en todos una forma, la del primero, o sea, la de la mónada, en unos primariamente y en otros secundariamente, sin que participara por igual cada uno de los posteriores a ella, así también aquí, cada uno de los posteriores al Primero posee en sí una como Forma de aquél. Allá, la participación en la mónada primera hizo subsistir la cantidad de los números; acá, hizo subsistir la Esencia de los Números, de tal manera que su Ser sea una huella del Uno.

Decir que este Ser proviene del Uno, es atinar con la verdad. Lo muestra la denominación de «Esencia». En efecto, esto que llamamos «Ente» es lo primero que provino del Uno: adelantándose, diríamos, un paso no más, no quiso se-

guir adelante, sino que, vuelto hacia adentro, se detuvo, y así, se convirtió en Esencia y Hogar de todas las cosas: así como en el caso del vocablo «Ente», cuando el hablante lo ha estampado en el aire, el que lo profirió da origen, como puede, a lo que es denotativo de un uno derivado del Uno, —esto es, a lo que significa «Ente»—, pues así también, en nuestro caso, lo originado es la Esencia y el Ser, que son portadores de una imagen del Uno porque emanaron de su potencia; mas la Esencia, a la vista de esa imagen, movida por esa visión y tratando de imitar lo que vio, prorrumpió en estas voces: «Ente», «Esencia», «Hogar». Porque estos vocablos tratan de significar la venida a la existencia de quien los pronuncia, tras haber sido engendrado con dolor, imitando así, como pueden, el nacimiento del Ente[13].

6 Interprétese esto como se quiera. El caso es que puesto que la Esencia originada es Forma —no cabe llamar de otro modo a lo nacido de aquél— y Forma no particular, sino universal, de manera que no se deje a ninguna otra, síguese forzosamente que aquél es aforme. Y si es aforme, no es Esencia, puesto que la Esencia debe ser un «esto», es decir, algo determinado. Ahora bien, al Uno no es posible concebirlo como un «esto»; si no, ya no sería Principio, sino sólo aquello que has dicho que es «esto». Si, pues, en el originado están incluidas todas las cosas, ¿cuál de las incluidas en éste dirás que es aquél? No siendo ninguna de ellas, dirás solamente que está más allá de ellas. Ahora bien, estas cosas son los Seres y el Ser; luego aquél está más allá del ser. Y es que la expresión «más allá del Ser»[14] no expresa un «es-

[13] Se puede cotejar el presente pasaje (líneas 19-28) con V 3, 13, 22-31. Cuando el uno, derivado e imagen del Uno se vuelve hacia sí mismo, se ve como «Ente», «Ser», «Esencia», «Hogar». Y se percibe como entidad múltiple «dado que el ente se multiplica» (V 3, 13, 25).

[14] PLATÓN, *República* 509b9.

to» —pues no es positiva—, ni expresa el nombre de aquél, sino que comporta meramente la noción de «no esto»[15]. Pero al comportar esta noción, no lo circunscribe en modo alguno. Sería ridículo tratar de circunscribir aquella Naturaleza inmensa. Quien tratara de circunscribirla, renunciaría a la posibilidad de rastrear huellas aun de alguna manera y por poco trecho. Por el contrario, del mismo modo que quien aspire a la visión de la naturaleza inteligible, solo si no retiene ninguna representación de lo sensible logrará contemplar lo que está más allá de lo sensible, así también quien aspire a contemplar lo que está más allá de lo inteligible, sólo si ha renunciado a todo lo inteligible logrará contemplarlo, sabiendo, gracias a lo inteligible, que existe, pero renunciando a saber cómo es[16]. Mas lo de «cómo» quiere decir «cómo no es», ya que tampoco compete el «cómo» a quien ni siquiera compete el «qué».

Empero nosotros nos quedamos perplejos con dolores de parto sin saber qué decir, y hablamos de lo inefable y lo denominamos queriendo dárnoslo a entender, como podemos, a nosotros mismos[17]. Pero bien puede ser que aun el nombre de «Uno» comporte negación de multiplicidad[18].

---

[15] Sobre el Uno que está «Más allá del Ser» y que no se puede concebir como un «esto», véase J. WHITTAKER, «*Arrētōs kaì axatonómatos*», en *Platonismus und Christentum, Jahrbuch für Antique und Christentum, Ergänzungsband* 10, Münster, 1983 (=Studies in Platonism and Patristic Thought, Londres, 1984, art. XII).

[16] Véase G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 87.

[17] Plotino ha de hacer uso del lenguaje simbólico al tratar de exponer el Uno, ya que es «inefable». Por ello se sirve en ocasiones de la mitología clásica. En esta ocasión recuerda, más adelante, cómo los pitagóricos recurrían al mito de «Apolo» para designar al Uno. Véase J. PÉPIN, «Plotin et les Mythes», *Revue Philosophique de Louvain* 53 (1955), 5, 6 y 15.

[18] Sobre el nombre de Uno como negación de multiplicidad, y el nombre de Apolo, que por su etimología daban los pitagóricos al Uno véase J.

De ahí que los pitagóricos lo designaran entre sí con el nombre simbólico de «Apolo», negando así toda multiplicidad. En cambio, tomado positivamente, tanto el nombre como el sentido de «Uno» resultará menos claro que si no se le diera nombre alguno. Bien puede ser, efectivamente, que se le diera ese nombre a fin de que quien investiga, tomando como punto de partida el «Uno», que es significativo de absoluta simplicidad, acabe negando incluso ese nombre, en la idea de que está bien puesto en cuanto podía hacerlo el que se lo impuso, pero que es inapropiado, sin embargo, incluso ese nombre, para la designación de aquella Naturaleza, ya que aquél no debe ser captable por el oído ni comprensible para quien lo oye, sino si para alguno, para quien lo ve. Pero si el vidente trata de mirar una forma, tampoco él lo verá.

En realidad, puesto que aun la visión en acto es doble 7
(así, en el ojo, se da por una parte el objeto visto: la forma de la cosa sensible, y por otra, la luz por medio de la cual ve la forma de la cosa sensible, la luz perceptible por sí misma para el ojo y distinta de la forma de la cosa sensible, pero causa de la visión de la forma y vista conjuntamente en la forma y sobre la forma; y por eso, la percepción que de sí misma produce no es nítida, pòrque el ojo está atento al objeto iluminado. En cambio, cuando no hay nada para ver más que la luz, el ojo la ve intuitivamente y de golpe, si bien es verdad que aun entonces la ve arrimada a otra cosa; aislada y desarrimada, no puede percibirla la sensación. Y es que la misma luz del sol e inherente al sol fácilmente pasaría desapercibida a la sensación si no fuera porque una masa más sólida subyace a la luz. En la hipótesis de que el

---

Whittaker, «Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute» *Studies in Platonism and Patristic Thought,* Londres, Variorum Reprints, 1984, XI pág. 79.

sol fuera todo luz, tendríamos una ilustración de lo que estamos diciendo, porque entonces sería luz no inherente a ninguna de las formas de los objetos vistos; algo visible quizá por sí solo, puesto que los demás objetos visibles no son luz sola), pues así también es la visión de la Inteligencia: también ella ve gracias a otra luz los objetos iluminados por aquella Naturaleza primera, y los ve estando esa otra luz presente en aquellos[19]. Sin embargo, si la Inteligencia concentra su atención en la naturaleza de los objetos iluminados, no ve tanto aquella luz. Pero si desatiende los objetos vistos y dirige su mirada a aquello por lo que los ve, verá una luz y el principio de la luz.

Pero puesto que la Inteligencia no debe mirar esa luz como algo extrínseco, hay que volver al ejemplo del ojo. A veces sucede que también el ojo no ve una luz extrínseca, ni una luz ajena, sino que atisba en un instante una luz propia, anterior a la luz exterior y más brillante, sea cuando, de noche y a oscuras, ve saltar una luz salida de sí, sea cuando sin ganas de ver ninguna otra cosa se tapa con la venda de los párpados mientras emite, sin embargo, una luz, sea cuando oprimiéndolo con la mano ve la luz que tiene dentro de sí. Porque entonces es cuando sin ver está viendo, y está viendo más que nunca, porque lo que ve es luz, mientras que los demás objetos eran, si, luminosos, pero no eran luz.

Pues así también la Inteligencia, si se tapa de las demás cosas y se concentra dentro de sí misma, al no ver nada, atisbará una luz que no es inherente a otro objeto, sino una luz absoluta, solitaria, pura, autosubsistente, aparecida súbi-

[19] Existe un paralelismo entre la doble visión sensible del ojo —que percibe: a) sea la forma del objeto visto, b) sea la luz por medio de la cual el ojo ve la cosa sensible— y la visión de la Inteligencia —que capta: a) unos objetos y b) la luz que los ilumina—. Véase R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Roma 1967, 2.ª ed., págs. 244-245.

tamente, hasta el punto de preguntarse, perpleja, de dónde brotó, si de fuera o de dentro, y de responderse al verla desaparecer: «luego estaba dentro y no estaba dentro».

8 En realidad, no hay que inquirir de dónde vino, pues no existe ese «de dónde». Porque ni viene de lugar alguno ni se va a lugar alguno, sino que aparece y deja de aparecer. Y por eso no es menester andar en su busca, sino aguardar serenamente hasta que aparezca, una vez que uno se haya preparado para ser espectador, lo mismo que el ojo aguarda las salidas del sol. Y el sol, apareciendo sobre el horizonte —«del Océano»[20], dicen los poetas— se ofrece espontáneamente a los ojos para que lo contemplen.

—Pero aquél al que el sol imita ¿de dónde se remontará? ¿Sobre qué horizonte aparecerá?

—Pues se remontará por sobre la Inteligencia misma contemplante. Porque la Inteligencia estará fija y atenta a la contemplación, con la mirada puesta nada más que en la Belleza, toda vuelta y entregada a aquella. Y estando así fija y como rebosante de ardimiento, lo primero de todo se vio a sí misma hermoseada con acrecida belleza y resplandeciente, como estando aquél cercano. Aquél, por su parte, no vino, como se podía esperar, sino que llegó sin llegar. Porque fue visto como quien no vino, sino que está presente antes que todos, aun antes de llegar la Inteligencia; la que llegó es la Inteligencia, como también es la Inteligencia la que se ausenta, porque no sabe dónde debe estar ni donde está aquél, esto es, en ninguna parte. Y si le fuera posible a la Inteligencia misma no estar en ninguna parte, no solo localmente —pues ni aun la Inteligencia está en lugar alguno— sino absolutamente en ninguna parte, estaría siempre mirando a aquél. Aunque no mirándolo, sino siendo con él una sola cosa, y no dos. Pe-

[20] *Ilíada* VII 422.

ro de hecho, porque es Inteligencia, lo mira, cuando lo mira, con aquello de sí misma que no es Inteligencia[21].

Lo realmente sorprendente es cómo aquél, sin haber venido, está presente, y cómo, sin estar en ninguna parte, no hay ninguna parte donde no esté. Esto, así a primera vista, es, sí, sorprendente; pero para un entendido, sería sorprendente si fuera lo contrario, mejor dicho, ni siquiera cabría la posibilidad de sorprenderse. La explicación es como sigue:

9 Todo lo originado por otro subsiste en otro, sea en aquel que es su hacedor, sea en algún otro posterior, si lo hay, a su hacedor, ya que, como originado por otro y necesitado de otro para su génesis, necesita siempre de otro. Por eso mismo subsiste en otro. Así, pues, las cosas últimas subsisten por naturaleza en las penúltimas, y éstas, en las anteriores, y así la una en la otra hasta llegar al Primero, que es Principio. El Principio, en cambio, como no tiene ningún antecedente, no tiene ningún otro en el que subsistir. Y no teniendo este Principio ningún otro en el que subsistir, síguese que puesto que los demás subsisten en sus antecedentes, él abarca todos los demás. Pero abarcándolos, no se disgregó en ellos; los contiene sin ser contenido. Luego conteniéndolos él sin ser contenido, no hay ninguno donde no esté, ya que, si no está, no lo contiene. Pero, por otra parte, si no está contenido, no está. Así que está y no está: no está porque no está abarcado; pero porque está libre de todos, no está impedido de estar en ninguno. Porque si está impedido, quiere decir que está delimitado por otro, que los siguientes a él no tienen parte en él, y que Dios llega hasta ahí, y ya ni siquiera subsistirá en sí mismo, sino que estará esclavizado a los posteriores a él.

---

21 ¿Se trata, aquí, de una facultad «hipernoética», mística, de la Inteligencia? Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 87.

Así, pues, los seres que subsisten en otro están allí donde están, mientras que cuantos no están en un lugar, no hay lugar donde no estén. Porque si no está aquí, es claro que algún otro lugar lo retiene, y si está aquí, está en otro. Así que es falso que no esté en lugar alguno. Si, pues, es verdad que no esté en lugar alguno y es falso que esté en lugar alguno, para que no haya de existir en otro, quiere decir que no se aparta de ninguno. Ahora bien, si no estando en lugar alguno, no se aparta de ninguno, es que está en todas partes subsistiendo en sí mismo. Porque tampoco es verdad que una parte de él esté aquí y otra ahí. Más aún, tampoco está aquí entero. Así que está entero en todas partes, no conteniéndolo ninguno ni dejando, a su vez, de contenerlo; luego estando cada uno contenido por él.

Ahora bien, observa que este mundo, puesto que ningún mundo hay anterior a él, él mismo no está en un mundo ni tampoco en un lugar. Porque ¿qué lugar cabe antes de que exista el mundo?. En cambio, las partes del mundo están subordinadas a él y ubicadas en él. Empero el Alma no está en aquél, sino aquél en el Alma. Porque tampoco el cuerpo es lugar para el Alma, sino que el Alma está en la Inteligencia, el cuerpo en el Alma, y la Inteligencia en otro. Pero distinto de este ya no hay otro donde aquél pueda estar. Luego no está en ninguno ni, por tanto, en ninguna parte.

—¿Dónde están, pues, las demás cosas?

—En él. Luego ni está apartado de las demás cosas, ni está él en ellas ni hay ninguna que lo contenga, sino que él las contiene todas. Y por eso es, bajo ese respecto, el Bien de todas las cosas, porque todas existen en él y subordinadas a él, una de una manera y otra de otra. Y por eso unas son mejores que otras, porque unas son más seres que otras[22].

[22] La concepción plotiniana del Uno como principio de todas las cosas, anterior a todas ellas, que no está en ninguna de ellas, sino que él las contiene todas y es el Bien de todas, contrasta con el Dios de Aristóteles

Mas tú no trates de verlos a través de otras cosas, si no, verás su huella, pero no a él. Piensa, por el contrario, quién será ese al que es posible concebir subsistiendo en sí mismo, puro y no mezclado con nada, en el que todos participan pero al que ninguno contiene[23]. Ninguna otra cosa es así, pero debe haber algo que sea así. ¿Quién podrá, pues, captar su potencia toda junta? Si la captara toda junta, ¿en qué diferiría de él? ¿Luego por partes? No, sino que tú, que tratas de intuirlo, has de intuirlo globalmente (mas no podrás expresarlo todo entero). De lo contrario, serás inteligencia pensante[24], y aun cuando dieres con él, se te escapará; mejor dicho, tú a él.

Ahora bien, cuando lo vieres, míralo todo entero. Mas cuando lo pensares, sea lo que fuere cuanto recordares de él, piensa que es el Bien, pues es causa de vida sabia e intelectiva, siendo como es Potencia de la que proviene vida e inteligencia y cuanto es propio de la Esencia y del Ser; piensa que es Uno, pues es simple y primero, y que es Principio, pues de él provienen todas las cosas: de él proviene el Movimiento primero, pues no está en él; de él el Reposo, pues él mismo no necesita de Reposo, ya que ni se mueve ni está en reposo, porque tampoco tenía dónde reposar ni dónde moverse. ¿Alrededor de qué podría moverse? ¿A dónde? ¿En dónde? El es, efectivamente, primero. Pero tampoco es-

---

que, aun siendo la realidad suprema, lo concibe como «intelección de intelección» (*Metafísica* XII 9, 1074b 34). Véase *Introd. gen,* n. 21 y J. M. Rist, «The One of Plotinus and the God of Aristotle», *The Review of Metaphysics* 27 (1973), 82.

[23] Sobre la visión del Uno, véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1973, págs. 85-86.

[24] La inteligencia ha de tener la potencia de pensar, para ver lo que hay en ella, y la potencia de ver lo que hay más allá de ella (el Uno). La primera pertenece a «una inteligencia pensante», la segunda es la «inteligencia que ama». Véase VI 7, 35, 24.

tá limitado. ¿Por quién había de estarlo? Empero tampoco es ilimitado al modo de la magnitud. ¿Hacía dónde podría extenderse, o para lograr qué, si no necesita de nada? La infinidad la posee en cuanto Potencia, puesto que jamás se modificará ni se acabará, dado que aun las cosas indeficientes, lo son gracias a él[25].

11 Su infinitud se debe a que no es más de uno, ni tiene nada con lo que confine nada de lo suyo. Porque por ser uno, no está mensurado ni llega a número. No está, por lo tanto, limitado ni respecto a otro ni respecto a sí mismo. Porque si lo estuviera, sería ya dos. Por consiguiente, tampoco tiene figura, pues que tampoco tiene partes, ni estructura.

No lo busques, por tanto, «con ojos mortales», según el dicho, ni creas que es visible tal y como alguien podría estimar que lo son todas las cosas sensibles, teniendo a las cuales por reales, suprime la máxima Realidad. Porque las cosas reputadas por más reales, son las menos reales, y lo dotado de magnitud es menor. Lo que es primero, en cambio, es Principio del Ser, y más soberano que la Esencia. Así que debes opinar a la inversa. Si no, te quedarás huérfano de Dios[26], tal como los que, en las festividades hartándose por glotonería de manjares vedados a los que entran en busca de los dioses, pensando que aquellos manjares son más evidentes que la visión del dios, al cual convenía festejar, se quedaron sin participar en aquellos ritos[27]. Es que, en esos ritos,

---

[25] Sobre la infinitud del Uno, véase J. WHITTAKER, «Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity», *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres. Variorum Reprints, 1984, XVIII, págs. 155-172.

[26] Véase el comentario a este pasaje de J. M. RIST, «Theos and the One in Some Texts of Plotinus» en *Mediaeval Studies* 24 (1962), págs. 179.

[27] Probablemente alude Plotino a la celebración de los misterios de Eleusis, no a los ritos de la religión de Egipto. Véase E. R. DODDS, *The*

como el dios no se presenta a la vista, da pie para que no crean en su existencia aquellos para los que no cuenta más que lo evidente, lo que pueden ver con ojos de carne. Les sucede como a los que se pasan la vida durmiendo, que tienen por fidedigno y evidente lo que ven entre sueños; pero si se los despierta, no dando crédito a lo que ven con los ojos abiertos, se vuelven a dormir.

12 Ahora bien, es menester considerar con qué órgano hay que percibir los sensibles respectivos: unos con los ojos, otros con los oídos, y así los demás, y que hay otras cosas que las vemos con la inteligencia, sin confundir el entender con el oír o el ver; eso sería como si a los oídos se les mandase ver, o se negase la existencia de los sonidos porque no se ven[28]. Por otra parte, es menester tener en cuenta que los hombres se han olvidado de lo que, desde el principio hasta ahora, anhelan y desean. En efecto, todas las cosas aspiran a aquello y desean aquello en virtud de una necesidad natural, como si adivinasen que sin ello no pueden existir[29].

Además, la percepción de la Belleza, el asombro y el enamoramiento, surge en los que como que la conocen ya y están despiertos, mientras que el Bien, como está presente

---

Greeks and the Irrational, Berkeley, 1959, pág. 288, 302, n. 33 con la cita de PORFIRIO, *De abstinentia* IV, 16.

[28] El tema que Plotino desarrolla en este capítulo V 5, 12, sobre la tensión que puede surgir entre la atracción de Dios (=Bien) y de la Belleza, lo expone A. H. ARMSTRONG: «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus» en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, 1974, págs. 179-180; «Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism», *Journal of Hellenic Studies* 93 (1973), 20-21; «Beauty and the Discovery of Divnity in the Thought of Plotinus», en KEPHALION, *Studies in Greek Philosophy and its Continuation,* Assen, 1975, págs. 161-163.

[29] PLATÓN, *República* 505e1, 506a.

de antiguo como término de un anhelo connatural[30], está presente aun en los dormidos, y no suscita asombro en los que ven alguna vez porque está siempre con ellos, y así nunca se da la reminiscencia. No lo ven, sin embargo, porque está presente estando ellos dormidos. En cambio, cuando el amor de la Belleza se hace presente, produce angustias de parto, porque hay que haberla visto antes de desearla. Siendo este amor de la Belleza de segundo orden y propio más bien de quienes ya la comprenden, denota que la Belleza es de segundo orden, mientras que el deseo del Bien, más antiguo que el de la Belleza e inconsciente, declara que el Bien es más antiguo y anterior a la Belleza.

Además, todos se dan por satisfechos con la consecución del Bien persuadidos de haber llegado a la meta, mientras que a la Belleza no todos la ven, y cuando se origina, piensan que, tal y como ocurre con la belleza de acá, es propia del objeto bello mismo, y no del sujeto, persuadidos de que la Belleza es de quien la posee.

Además, les basta parecer que son bellos, aunque no lo sean, mientras que el Bien no quieren poseerlo sólo en apariencia. Y es que hay otros que pretenden ansiosamente el primer puesto, que rivalizan y compiten con la Belleza como con quien tiene el mismo origen que ellos mismos. Es como si un descendiente más joven del rey ambicionase el mismo rango que el heredero so pretexto de que también él desciende del mismo y único rey que aquél, sin saber que, si bien es verdad que también él es descendiente del rey, aquél es anterior a él. En todo caso, la causa del error estriba en que ambos comparten el mismo linaje y uno solo es anterior a ambos, y que en nuestro caso, además, el Bien mismo no

---

[30] Sobre la presencia del Bien en nosotros, véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 86.

necesita de la Belleza, mientras la Belleza sí necesita de aquél.

Además, el Bien es suave, benigno y delicado, y se hace presente, como uno desea, en quien lo desea, mientras que la Belleza suscita asombro, sobrecogimiento y una sensación entre placentera y dolorosa. Además, la Belleza arrastra consigo a los ignorantes apartándolos del Bien como el amado aleja a su amada de su padre. Es que la Belleza es más joven. El Bien es más antiguo, no en tiempo, sino en verdad. El Bien posee, además, una potencia anterior. Posee, en efecto, toda potencia; lo posterior al Bien no posee toda potencia, sino tanta cuanta es la posterior al Bien y proveniente del Bien. Así que aquél es señor soberano aun de esta potencia: él no necesita de los originados de él, sino que prescinde de lo originado, de todo entero, porque para nada necesitaba de ello, sino que sigue siendo el mismo que era antes de engendrarlo[31]. Porque, además, tampoco le importaría si lo originado no se hubiera originado, puesto que tampoco regatearía la existencia a ninguna otra cosa que pudiera originarse de él. De hecho, no hay nada que pueda originarse, pues no hay nada que no se haya originado, dado que se han originado todas las cosas. Él mismo, empero, no era todas las cosas como para tener necesidad de ellas, sino que, transcendiendo todas las cosas, fue capaz tanto de crearlas como de dejarlas estar en sí mismas, estando él mismo por encima de ellas.

13 Era preciso, además, que siendo él el Bien, y no bueno, no poseyese nada en sí, puesto que ni siquiera posee lo bueno. Porque si posee algo, esto lleva consigo algo bueno o no bueno. Ahora bien, ni en el Bien que es el Bien propia y primariamente se da lo no bueno, ni el Bien posee lo bueno.

[31] Véase E. R. Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies* 50 (1960), 4.

Si, pues, no posee ni lo no bueno ni lo bueno, no posee nada. Si, pues, no posee nada, está solo y aislado de las demás cosas. Si, pues, las demás cosas o son buenas, pero no el Bien, o no buenas, y si por otra parte, el Bien no posee ninguna de las dos, no teniendo nada y por no tener nada, es el Bien.

Luego si se le añade cualquier cosa —Esencia, o Inteligencia o Belleza—, con esta añadidura se le priva de ser el Bien. Luego quitándole todo sin predicar nada de él, sin atribuirle falsamente algo, se le deja como es en sí mismo, no testimoniando el «es» de los atributos que no se dan en él, como los que componen sin arte panegíricos que aminoran la gloria de sus elogiados al añadirles cualidades inferiores a sus méritos, por no saber componer el elogio verídico de las personas de que se trata. Pues tampoco nosotros añadamos al Bien atributos secundarios e inferiores, sino refirámonos a él en el supuesto de que, transcendiendo estos atributos, es causa de ellos, pero no es ellos. La razón es que la naturaleza del Bien no es todas las cosas, ni tampoco alguna de ellas. Si no, caería bajo el mismo y único género de todas, y cayendo bajo el mismo género que todas, diferiría de ellas solamente por su nota individual, por la diferencia, por la añadidura. Sería, por lo tanto, dos cosas y no una: lo no bueno, como nota común, y lo bueno. Sería, por tanto, mezcla de bueno y no bueno. Luego no sería bueno pura y primariamente. Primariamente, sería aquello común, compartiendo lo cual resultó bueno a más de aquello común. Sería, pues, bueno por participación, mientras que aquello de que participó no sería ninguna de todas las cosas. Luego el Bien no es ninguna de todas las cosas. Pero si se diera en él ese Bien —pues esa sería la diferencia específica por la que el compuesto sería bueno— tendría que venirse de otro; pero por sí solo sería Bien simple y puro. Luego con mayor razón el Principio del que provendría no será más que Bien.

En conclusión, el Bien primero, o sea, el Bien, se nos ha manifestado como transcendiendo todos los seres, como Bien sin más y como no teniendo nada en sí mismo, sino estando puro de todas las cosas, sobre todas las cosas y causa de todas las cosas. Porque lo cierto es que ni la Belleza ni los Seres provienen de lo malo, ni tampoco de cosas indiferentes. Porque la causa es superior a lo causado, pues es más perfecta.

V 6 (24) QUE LO QUE ESTÁ MÁS ALLÁ DEL ENTE NO PIENSA, CUÁL SEA EL PENSANTE PRIMARIO Y CUÁL EL SECUNDARIO

INTRODUCCIÓN

Este tratado ocupa el número 24 en el orden cronológico de Porfirio. Sigue inmediatamente en ese orden al gran tratado VI 4-5 [22-23]. En éste Plotino ha descuidado el énfasis en la distinción de las tres hipóstasis y ha dejado al Primero, al Uno más allá del Ser, caer en un segundo plano. Sin embargo, en el tratado presente parece preocuparse por dejar bien claro que las distinciones entre las tres hipóstasis son reales e importantes para él. En particular insiste en la aguda diferencia entre el Primer Principio, el Uno que no piensa, y la Segunda Hipóstasis, la Inteligencia viva que forma una unidad en la dualidad con el Ser. Sabe Plotino que ésta es una de las partes más controvertidas de su filosofía. Aquí expone su posición en contra de Aristóteles y sus seguidores y los platónicos que han hecho del Primer Principio una Inteligencia transcendente. Se menciona bastante superficialmente la Tercera Hipóstasis, el Alma, con la única intención de ayudar a los lectores a ver cómo el pensar primario de la Inteligencia, del que hay que distinguir la perfección que no piensa el Uno, difiere del pensar secundario de las mentes humanas en el estado normal.

SINOPSIS

1. La diferencia entre pensar otra cosa y pensarse a sí mismo. Esto último es en mayor grado una unidad, aunque es todavía una unidad en la dualidad.
2. Se dan las razones por las que antes de la autointelección, (unidad en la dualidad) tiene que haber una unidad pura, que por ser simple, no piensa.
3. Tiene que haber algo simple absolutamente antes del «uno en muchos» o del «todo en las partes».
4. Más razones por qué tiene que ser el Bien antes que la Inteligencia. Comparación del Bien, la Inteligencia y el Alma con la luz, el sol y la luna.
5. El Bien no piensa, porque el pensamiento es siempre un movimiento de algo hacia el Bien, en el cual el Bien se establece en el ser y alcanza el propio conocimiento.
6. El Bien es pura actualidad sin ninguna actividad secundaria. La multiplicidad es esencial en la Segunda Hipóstasis, que vive, es y piensa, a la que el Bien transciende y que está más allá del pensamiento como está más allá del ser. Su don a los otros no es un imposible conocimiento de sí mismo, sino ser con él, que es su Bien, y el captarle en cuanto es posible.

Hay dos clases de pensantes: el que piensa a otro y el que se piensa a sí mismo[1]; éste rehuye mejor la dualidad, mientras que el primero que hemos mencionado, también él trata de rehuirla, pero lo consigue en menor grado. Es verdad que tiene junto a sí lo que ve, pero como distinto de sí y como de aquel otro. El segundo, en cambio, no está separado sustancialmente de su objeto, sino que estando consigo mismo[2], se ve a sí mismo. Deviene, pues, ambas cosas, siendo una sola. Piensa, pues, en mayor grado, porque posee el objeto pensado, y piensa a título primario, porque el pensante debe ser una sola cosa, y no dos[3].

En efecto, si no es una sola cosa, el pensante será distinto del pensado, y por tanto, no será pensante a título primario, porque al tomar a otro por objeto de su pensamiento, no será el pensante primario, ya que no posee lo que piensa como propio suyo; luego tampoco se piensa a sí mismo; o si lo posee como propio suyo a fin de pensar propiamente, los dos serán una sola cosa. Luego ambos deben ser una sola cosa.

---

[1] Plotino, tratando de la autointelección, dice que al volverse sobre sí mismo el sujeto es su propio objeto. No puede haber intelección sin esta dualidad en la unidad. La reflexión es de una unidad inicial que se hace doble en el acto de reflexión. G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, págs. 63-64 y 73.

[2] En V 6, 1, 5 la traducción prefiere la lectura de Creuzer *hautô*.

[3] Véase VI 1, 3, 18 y V 3, 6, 3-4.

Alternativamente, si el pensante es una sola cosa, pero no dos al mismo tiempo, carecerá de objeto de pensamiento; luego tampoco será pensante. Síguese que debe ser simple y no simple al mismo tiempo.

Es posible comprender que el pensante es tal, si nos remontamos a partir del alma, ya que en el alma es más fácil dividir, y es más fácil discernir la dualidad. Imaginemos dos haces de luz, de los que el alma se asemeje al más tenue y el inteligible del alma al más puro; luego fundamos la luz vidente con la luz vista, y así, al no poder discriminarlas, convertiremos las dos en una sola: una luz pensante porque era dos, pero que al ver en acto, es ya una sola. Con esta imagen captaremos a la inteligencia y al inteligible: mentalmente hemos hecho de dos cosas una sola, y a la inversa, de una sola que es, se hace dos porque piensa, convirtiéndose a sí misma en dos, mejor dicho, siendo dos porque piensa, y una sola porque se piensa a sí misma.

2 Si, pues, hay un pensante en sentido primario y otro pensante en sentido secundario, al que está más allá del pensante primario no le será ya posible pensar, porque para pensar debe hacerse inteligencia, y siendo inteligencia, poseer un inteligible, y si es pensante en sentido primario, poseer en sí mismo el inteligible. Ahora bien, no es necesario que todo inteligible lleve en sí mismo un pensante y piense. Porque si no, ya no será mero inteligible, sino además pensante, y siendo dos, ya no será primero. Además, la inteligencia poseedora del inteligible no puede subsistir si no hay una sustancia que sea meramente un inteligible, el cual será inteligible respecto a la inteligencia, pero en sí mismo no será inteligente ni inteligible propiamente dichos. Efectivamente, el inteligible lo será para otro, y la inteligencia, por otra parte, si no aprehende el inteligible que piensa, si no lo capta, poseerá una intelectividad vacía de contenido, ya que sin el

inteligible no posee la intelección. Será, pues, perfecta cuando la tenga. Ahora bien, ya antes de pensar debería ser perfecta por su propia esencia. Luego aquel al que compete la perfección será perfecto antes de pensar. Luego ninguna necesidad tiene de pensar, pues es autosuficiente antes de ello. Luego no pensará.

En conclusión, hay uno que no piensa, otro que piensa a título primario y otro que pensará a título secundario. Además, si el Primero piensa, habrá algo que sea suyo; luego ya no será primero, sino segundo, y no uno, sino ya múltiple: será todo cuanto piense. Porque aunque sólo se piense a sí mismo, será múltiple.

3 Mas si dijeren que nada impide que la misma cosa sea múltiple, en tal hipótesis habrá un uno subyacente a esa multiplicidad. Porque no puede haber multiplicidad si no hay un uno del que provenga o en que subsista, o en general, un uno, y éste, numerado antes que los demás, en uno al que hay que concebir como subsistiendo en sí mismo. Y si formara parte de un conjunto, entonces, tras considerarlo como parte del conjunto pero distinto, no obstante, de los demás componentes, hay que prescindir del uno en cuanto parte del conjunto y buscar el uno que subyace a los demás y que no forma parte del conjunto, sino que subsiste en sí mismo. Porque el uno en otros es semejante al Uno en sí, pero no puede ser el Uno en sí, sino que el Uno debe existir por sí solo, para que pueda aparecer en otros. A no ser que alguien arguya que el ser del Uno posee su subsistencia porque se junta con los otros. Pero entonces no será simple en sí mismo, ni tampoco podrá existir el compuesto de varias unidades, ya que, por una parte, lo que no puede existir como unidad simple, no tendrá subsistencia, y por otra, si no existe una unidad simple, tampoco podrá existir el compuesto de varias unidades. Porque si cada unidad simple no puede exis-

tir supuesto que ninguna unidad simple subsista por sí misma, si ninguna de ellas puede tener subsistencia por sí misma ni presentarse a existir junto con otra porque no existe en absoluto, ¿cómo podrá el compuesto de varias unidades constar de todas ellas como resultado de componentes que no son, no que no son esto o aquello, sino que no son en absoluto? Si, pues, hay algo múltiple, debe haber un uno anterior a lo múltiple. Si, pues, al pensante le corresponde una multiplicidad, no debe darse el pensamiento en quien está exento de multiplicidad. Ahora bien, el Primero lo estaba. Luego el pensamiento y la inteligencia se darán en los posteriores a él.

4 Además, si el Uno debe ser simple y sin deficiencias, tampoco le hará falta pensar. Ahora bien, lo que no le haga falta, no estará presente en él. En efecto, nada en absoluto hay presente en él. Luego el pensamiento no está presente en él. Además, no piensa nada porque tampoco hay nada distinto de él. Además, la Inteligencia es cosa distinta del Bien: es «boniforme» porque piensa el Bien, Además, así como en el dos hay una unidad sumada a otra, pero esta unidad sumada a otra no puede ser la unidad, sino que debía haber una unidad en sí anterior a la unidad sumada a otra, así también, donde existe el uno simple unido a otro, debe existir el Uno simple en sí mismo, que no tenga en sí mismo nada de cuanto hay en el uno unido a otros. Porque ¿es dónde puede haber un uno en otro si no hay un Uno anterior y transcendente, del que provenga el otro? Porque lo que es simple no puede provenir de otro, mientras que lo que es múltiple o dos debe por sí mismo estar subordinado a otro.

Según eso, hay que asemejar el Primero a la luz, el segundo al sol y el tercero al astro lunar, que toma su luz del sol. En efecto, el Alma, como intelectiva que es, tiene una inteligencia importada que la colorea; la Inteligencia tiene una

inteligencia intrínseca y propia suya, porque no es mera luz, sino que es además el objeto iluminado inherente a su esencia, mientras que el que suministra a la Inteligencia su luz, no siendo otra cosa, es pura luz que suministra a la Inteligencia la capacidad de ser lo que es.

¿Qué necesidad tiene, pues, de nada? Lo «en sí» no es lo mismo que lo «en otro», porque lo «en otro» es distinto de lo «en sí mismo por sí mismo».

Además, es lo múltiple lo que se busca a sí mismo y trata de reflexionar y de ser auconsciente, mientras que lo que es absolutamente Uno ¿dónde irá al encuentro de sí mismo? ¿Dónde tendrá necesidad de autoconsciencia?[4]. Lo idéntico es, por el contrario, superior a la autoconsciencia y a toda intelección. El pensar no es, efectivamente, algo primario ni por su ser ni por su valía, sino secundario y derivado, puesto que es el Bien el que lo hizo subsistir[5] y, una vez originado, lo atrajo hacia sí, y el pensamiento púsose en movimiento y vio. Y en esto consiste el pensar: es un movimiento hacia el Bien por deseo del Bien[6]. El deseo genera el pensamiento y lo hace consubsistir consigo, porque el deseo de ver es visión.

---

[4] Lo que es múltiple busca siempre su identidad, desea autoconciencia y autointelección. Es una intelección secundaria con respecto a la primaria, no refleja del Bien. G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, págs. 79-80.

[5] Se sigue la conjetura imprescindible de Gollwitzer *hypéstēse*. Véase III 8, 11-37. El Bien hace subsistir el pensamiento. Cf. T. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart, Schwabe & Co, 1979, pág. 87, n. 271.

[6] El deseo, por tanto, ha dado el ser al pensamiento, pero al mismo tiempo ha venido al ser porque antes no era sino deseo informe. Deseo y pensamiento no son sino una cosa, el deseo subsiste en el pensamiento. R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Rome, Université Grégorienne, 1967, págs. 106-108.

El Bien mismo, pues, para nada necesita pensar, pues el Bien no es distinto de sí mismo. En efecto, cuando lo que es distinto del Bien piensa al Bien, lo piensa porque es «boniforme», o sea, porque guarda semejanza con el Bien; lo piensa en cuanto se ha hecho bueno y deseable a sí mismo y como que toma el aspecto del Bien. Y si esto es siempre así, siempre es verdad. Y es que aun en el acto de pensarse a sí mismo, se piensa a sí mismo incidentalmente: al mirar al Uno, se piensa a sí mismo. Es que se piensa a sí mismo como actuando en acto. Ahora bien, la actividad de todos los seres se dirige al Bien.

6 Si, pues, es verdad lo que vamos diciendo, el Bien no da cabida alguna al pensamiento: el Bien es para el pensamiento distinto de éste.

—Entonces, el Bien es inactivo.

—Y ¿qué necesidad tiene la actividad de ejercer actividad?

En general, ninguna actividad comporta una nueva actividad, y aun caso de que a las actividades que actúan en otro se les pueda atribuir una nueva actividad, pero al menos a la primera de todas y a la que están subordinadas las otras, hay que dejarla ser eso mismo que es, sin añadirle nada más. Semejante actividad no es pensamiento, pues no tiene qué pensar, ya que ella misma es algo primordial. Además, ni siquiera el pensamiento piensa, sino el poseedor del pensamiento. Surgen, pues, en el pensante dos cosas, mientras que el Bien no es, en modo, dos cosas.

Es posible ver esto mejor aún si llegamos a comprender que el pensante es claramente, en todos los casos, esa doble naturaleza. Decimos que los Entes en cuanto entes, que cada Ente en sí y que los Entes reales existen «en la región inteligible», no tanto porque aquéllos permanecen invariablemente en su esencia mientras los otros, todos los sensibles, son

fluyentes e impermanentes —no sería difícil encontrar, efectivamente, entes permanentes aun entre los sensibles—, sino más bien porque aquéllos poseen por sí mismos la perfección de su ser. Y es que la que llamamos Esencia en el sentido primario no debe ser una sombra del ser, sino que debe poseer el ser en toda su plenitud. Ahora bien, el ser es ser en toda su plenitud cuando asume la forma de pensar y de vivir. Luego en el Ente existen juntos el pensar, el vivir y el ser. Luego si es Ente, sería además Inteligencia, y si es Inteligencia, será además Ente, y así, el pensar existirá junto con el ser. Luego el pensar es múltiple, y no uno. Fuerza es, por tanto, que en el que no sea múltiple, tampoco se dé el pensar.

Además, a la mente vienen, en cada caso, por pares: Hombre e intelección de Hombre, intelección de Caballo y Caballo, intelección de Justicia y Justicia. Todos, por tanto, son dobles: lo uno es dos, y a la inversa, los dos devienen uno. El Bien, en cambio, no es ninguno de esos doses en particular, ni consta de todos esos doses, ni es dos en absoluto. Pero de qué modo salga del Uno la dualidad, lo hemos tratado en otra parte. El caso es que, estando «más allá de la Esencia»[7], debe estar también más allá del pensamiento. Por lo tanto, tampoco esto es absurdo: el que no se conozca a sí mismo, ya que, siendo uno, no tiene en sí algo que aprender. Pero ni siquiera las demás cosas deben conocerle a él —porque les da un bien superior y mayor que el de conocerle; si no, sería el bien de los otros—, sino más bien el trocarse en identidad, en lo posible, con él.

[7] PLATÓN, *República* 509b9.

V 7 (18) DE SI HAY IDEAS AUN DE LOS INDIVIDUOS

INTRODUCCIÓN

Este tratado breve es el 18 en el orden cronológico de Porfirio y contiene la exposición más clara de todas las *Enéadas* de que hay Ideas Platónicas de los individuos. Antes de Plotino, la opinión general de los platónicos parece que consistía en que solamente existen Ideas de los universales no de los individuos. Los estoicos, aunque no creían en ideas transcendentes, sostenían que ningún individuo era exactamente igual al otro. Cada uno tenía su propia cualitativa diferencia. Se ha discutido mucho si Plotino sostuvo continua y coherentemente la doctrina que se expone aquí: que hay Ideas o Formas de individuos. Hay un buen número de pasajes en la *Enéadas* que parecen negarlo. Quizá la conclusión más cauta es que sostuvo que existían Ideas de individuos humanos además de (e incluidos en) la Idea de Hombre. Sócrates es algo más que una mera instancia de humanidad, aunque puede haberse encarnado varias veces como Pitágoras y muchos otros personajes. Con respecto a las Ideas de otras cosas individuales (incluidos los cuerpos humanos) puede que su opinión haya cambiado. Probablemente estaba decidido a postularlo, siempre y cuando pensase que los hechos se lo exigían, pero no estaba siempre seguro de que fuese así. En este tratado (especialmente en el capítulo 3) insiste más que en ningún otro lugar de las *Enéadas* en la entera acepta-

ción de toda la posición estoica, según la cual cada cosa individual difiere esencialmente de otra (doctrina que exigiría de un platónico que postulara una Forma para cada individuo).

SINOPSIS

I. ¿Hay una idea de cada individuo? (cap. 1).

   a) A pesar de las dificultades que pueden surgir sobre todo en el caso de los individuos humanos, parece que sí.
   b) Esto no incluye ninguna clase de infinitud en el mundo inteligible.

II. Problemas sobre las diferencias entre niños de los mismos padres. Si los niños tienen diferentes clases de bellezas, se debe a los diferentes principios que los forman, que están presentes en las almas de los padres (cap. 2).

III. Solamente se está obligado a postular diferentes principios cuando los individuos son realmente diferentes (cap. 3).

   a) Por tanto no en el caso de los animales que tienen aparentemente igual descendencia. Pero ¿hay dos individuos que sean exactamente el mismo?
   b) La doctrina estoica del continuo retorno de los periodos del mundo, semejantes en todos los detalles, hace innecesario postular un número infinito de formas, aun cuando hay una forma para cada individuo.
   c) No tenemos que temer la infinitud contenida en cada realidad singular inteligible.

¿Que si hay una Idea aun del individuo? Sí. Si yo y cada individuo es susceptible de reducción a lo inteligible entonces también el principio de cada individuo está allá. Más bien, si Sócrates es además y siempre el alma de Sócrates, existirá el «Sócrates en sí», por cuanto el alma existe individualmente aun allá del modo como se dice[1] que existe allá[2].

Pero si Sócrates no es siempre el alma de Sócrates, sino que el que antes era Sócrates se hace unas veces un alma y otras otra, por ejemplo Pitágoras o algún otro, entonces este hombre individual no está allá además de aquí[3].

—Pero si el alma de cada uno contiene las razones de todos los hombres que recorre, de nuevo todos estarán allá. Decimos, en efecto, que todas las razones que contiene el cosmos las contiene también cada alma. Si, pues, el cosmos no contiene las razones del hombre solo, sino también las de los animales individuales, también el alma las contendrá. Por tanto, el número de razones será ilimitado, a no ser que

[1] Harder piensa que el pasaje está corrompido. La traducción sigue la lectura de la *editio maior* admitiendo la trasposición de *hōs legétai ekeî* según los códices (VOLKMANN).

[2] Es decir, sin cuerpo.

[3] Se alude a los primeros pitagóricos que, al igualar las cosas y los números, no establecieron una clara distinción entre lo concreto y lo abstracto, no habiendo todavía captado la idea de que algo podía existir sin extensión espacial. R. S. BLUCK, *Plato's Meno,* Cambridge, University Press, 1961, págs. 68 ss.

el cosmos retorne cíclicamente, y de ese modo la ilimitación quedará limitada cuando las mismas cosas se repitan. Entonces, si las cosas que se originan son en general, más numerosas que el modelo, ¿qué necesidad hay de que haya razones y modelos de todas las cosas que se originan en un solo ciclo? Bastará que haya un solo Hombre para todos los hombres, del mismo modo que un número limitado de almas origina un número ilimitado de hombres.

—No, no es posible que la razón de hombres diversos sea la misma, ni basta el «Hombre» para modelo de los hombres particulares, que difieren entre sí no sólo por la materia, sino también por un sinfín de diferencias individuales. Porque no guardan la misma relación que las imágenes de Sócrates con el modelo, sino que su diversa hechura debe provenir de razones diversas. Ahora bien, el ciclo total contiene todas las razones, pero unas mismas cosas se repiten de nuevo de acuerdo con unas mismas razones. Por otra parte, no hay que temer la infinitud en la región inteligible, porque toda su infinitud existe en unidad indivisible, y va desplegándose, por decirlo así, al paso que se actualiza.

2 Pero si las mezclas de las razones del macho y de la hembra producen individuos diferentes, ya no habrá una razón particular para cada individuo originado, y cada uno de los dos progenitores, por ejemplo el macho, producirá no según razones diversas, sino según una sola razón, la suya propia o bien la de su padre.

—No, nada obsta para que produzca incluso según razones diversas, por el hecho de que las contiene todas, pero en cada caso tiene disponible razones diversas.

—¿Y cuando de unos mismos progenitores salen hijos diferentes?

—Eso se debe a una preponderancia desigual. Pero esa desigual preponderancia se debe a que la mayor parte, unas

veces según el macho y otras según la hembra, no puede salir al exterior[4]. En realidad, cada uno de los dos dio por partes iguales, sólo que cada uno de los dos dio su parte completa y allí está, pero prevalece sobre la materia bien una parte de cada uno de los dos, bien una de las dos partes.

—Y los que están en la flor de la edad con un tipo distinto de lozanía[5] ¿cómo se diferencian? La diferencia ¿consiste acaso en que la materia no es dominada en el mismo grado? Entonces, todos menos uno serán contrarios a la naturaleza. Pero si, en muchos casos, la diferencia es bella, quiere decir que la Forma no es una sola, sino que el influjo de la materia hay que atribuirlo a la sola fealdad, dado que las razones están presentes y completas en lo feo, escondidas, sí, pero íntegramente (todas ellas).

—Bien, concedamos que las razones sean diferentes. Pero ¿por qué ha de haber tantas cuantos son los individuos originados en un solo ciclo, puesto que cabe que, aunque las razones dadas sean las mismas, aparezcan distintas al exterior?

—Bien, ya se ha concedido que eso es así aunque las razones sean íntegramente dadas, pero se pregunta si eso es así cuando predominan las mismas razones.

—Entonces, ¿eso es así porque en el nuevo ciclo se repite totalmente lo mismo, pero en el presente ciclo no hay nada absolutamente idéntico?

Según eso, en el caso de varios mellizos, ¿cómo se po- 3
drá hablar de razones diferentes? ¿Y si pasamos a los demás animales y a los más prolíficos de entre ellos?

—Bien, en los casos en que las crías sean indistinguibles, la razón será una sola.

---

4 Se altera la puntuación de la *editio maior* y se lee *hóti ouk éni éxō faínesthai.*

5 La traducción busca con esta hermosa paráfrasis la interpretación dudosa de *en állēi chṓrāi.*

—Pero si es así, las razones no serán tantas cuantos sean los individuos.

—Sí, las razones serán tantas cuantos sean los individuos diferentes, y diferentes no por ser deficientes en forma. Más aún, ¿qué dificultad hay en que haya razones diferentes aun en los casos en que los individuos sean indistinguibles si es que, en general, hay algunos individuos absolutamente indistinguibles. Porque así como el artista, aunque produzca ejemplares indistinguibles, sin embargo tiene que captar lo idéntico mediante una diferencia mental por la cual producirá un nuevo ejemplar añadiendo a lo idéntico alguna diferencia, en la naturaleza, en cambio, como la alteridad no se origina mediante razonamientos, sino sólo en virtud de razones, la diferencia debe estar vinculada a la forma, sólo que nosotros somos incapaces de captar la diferencia. Y si la producción fuera al azar, de cuantos individuos se quiera, otro será nuestro razonamiento; pero si el número de individuos que puede haber está medido, la cantidad quedará determinada por el desenvolvimiento y el despliegue de todas las razones, de manera que, cuando se acabe la suma total, habrá un nuevo comienzo. La determinación cuantitativa del cosmos y la de los seres que han de desfilar en la vida del propio cosmos está ya determinada desde el comienzo en el principio que contiene las razones.

—Entonces ¿también en el caso de los demás animales en que una multitud de crías nace de un solo parto debe haber otras tantas razones?

—En realidad, no hay que temer la infinitud en gérmenes y razones, ya que el alma los contiene todos. O mejor, la infinitud está también en la Inteligencia, como en el alma, porque esos (gérmenes y razones) que hay en aquélla[6] están disponibles de nuevo.

---

[6] Es decir, en la Inteligencia (sentido más natural de *ekeî)*. En ella están los «gérmenes y razones» a modo de Formas individuales.

V 8 (31) SOBRE LA BELLEZA INTELIGIBLE

INTRODUCCIÓN

Este tratado es la segunda sección de una obra que comprende III 8 (30), V 8 (31), V 5 (32) y II 9 (33). Hay que leerlo antes de V 5, con quien se relaciona estrechamente. El propósito del tratado es darnos una comprensión vívida y poderosa de la verdadera naturaleza de la Inteligencia. No una comprensión meramente externa sino una que nos haga capaces de llegar a ser Inteligencia y ver su mundo desde dentro. Plotino trata de llevarnos a esta comprensión con dos grandes temas unidos entre sí. El primero es que toda belleza y orden, de naturaleza y arte, aquí abajo es debida a una forma viva que deriva inmediatamente de la Inteligencia. Nuestro mundo material es una imagen o reflexión del mundo de la Inteligencia. El segundo tema consiste en que la creativa actividad de la Inteligencia aquí abajo y su propia vida interior son totalmente no discursivas. Son una vida eternamente productiva inmediatamente consciente de sí misma, de tal manera que no tiene nada que ver con el razonar de unas premisas a ciertas conclusiones ni con las construcciones mentales que la mayoría de la gente considera como pensamiento.

SINOPSIS

1. La belleza del arte consiste en una forma viva, originada en el mundo inteligible y a la que el artista tiene acceso directo (cap. 1).
2. La belleza de la naturaleza también es debida a una forma, y de esta manera, todavía en un grado más alto, también lo es la belleza moral (cap. 2).
3. Cómo ascender a la contemplación en la Inteligencia a través de la contemplación del alma purificada, o mejor, de los dioses (cap. 3).
4. El cielo de los dioses inteligibles manifestado en toda su gloria, su perfecta unidad y su diversidad vital que se mueve sin fin. Un universo de supremos seres reales, no de teoremas y proposiciones (caps. 3-4).
5. La sabiduría más alta de la Inteligencia que conoce realidades más como imágenes que como proposiciones (cap. 5).
6. Los jeroglíficos egipcios son un ejemplo de expresión no discursiva (cap. 6).
7. La espontaneidad no planeada con la que la Inteligencia crea su imagen, este mundo visible (cap. 7).
8. La belleza del mundo inteligible (cap. 8).
9. El método de la desmaterialización de nuestra contemplación del mundo visible para que veamos el inteligible (cap. 9).
10. La verdadera y divina contemplación del mundo inteligible desde dentro (caps. 10-11).
11. Cronos y Zeus como símbolos del mundo inteligible y sensible. Necesidad de una eterna existencia de la imagen sensible de lo inteligible (cap. 12).
12. Ulterior exposición de la manera cómo Urano, Cronos, Zeus y Afrodita simbolizan las tres Hipóstasis. Toda la belleza proviene del mundo de la Inteligencia. Transición a V 5 (cap. 13).

Puesto que decimos que quien haya llegado a la contemplación del universo inteligible y haya aprehendido la Belleza de la Inteligencia podrá también formarse una idea del Padre de ésta, esto es, del que está más allá de la Inteligencia[1], tratamos de entender y de expresarnos a nosotros mismos —en la medida en que cabe expresar tales cosas— de qué modo podría uno llegar a contemplar la Belleza de la Inteligencia y del mundo transcendente.

Sean, pues, dos objetos yuxtapuestos, por ejemplo dos masas de piedra, una informe y desprovista y otra reducida ya por el arte a estatua de un dios o de algún hombre: de un dios, por ejemplo, de una Gracia o de una Musa; de algún hombre, mas no uno cualquiera, sino uno que el arte ha creado seleccionando rasgos de todos los hombres bellos[2]. Pues bien, esta piedra transformada por el arte en belleza de forma aparecerá, sí, bella, mas no por ser piedra —de lo contrario también la otra sería igualmente bella—, sino gracias a la forma que le infundió el arte. Por consiguiente esta forma no la tenía la materia, sino que estaba en la mente del que la concibió aun antes de que adviniera a la piedra. Pero estaba en el artista no en cuanto éste tenía ojos y manos, sino porque participaba del arte. Luego en el arte esta belleza era muy superior. Y es que no es aquella belleza, la que es-

[1] Véase III 8, 11, 35-38.

[2] Platón, *República* 472d4-7.

taba en el arte, la que se desplazó a la piedra, antes bien aquélla se queda, pero hay otra, derivada del arte, que es inferior a aquélla. Pero ni aun esta inferior se mantuvo pura en sí misma ni tal como ella quería salvo en la medida en que la piedra cedió al arte[3].

Ahora bien, si el arte produce una semejanza de lo que es y de lo que tiene, y produce belleza en conformidad con el concepto de lo que produce, síguese que el arte es bello en un grado mayor y más verdadero, puesto que posee la belleza propia del arte, una belleza mayor y más bella, por cierto, que cuanto de bello hay en el producto exterior. Porque cuanto más se dilata al adentrarse en la materia, tanto más se desvirtúa comparada con la que permanece en unidad. Disóciase, efectivamente, de sí mismo todo cuanto se espacia, si fuerza en fuerza, si calor en calor y, en general, si potencia en potencia, si belleza en belleza. Y así toda causa eficiente primaria debe ser por sí misma superior a su producto. Porque no es la falta de música, sino la música, la

[3] Plotino establece un triple nivel o comunicación de la belleza: en primer lugar la belleza propia del arte mismo, que es «muy superior»; después la que está «en la mente» del artista, «infundida por el arte», «inferior a aquélla»; finalmente la que reside en la obra realizada, que es una comunicación de la belleza que posee el artista «en la medida en que la piedra cede a su arte». En cada paso de este proceso la belleza se va debilitando «porque cuanto más se adentra en la materia, tanto más se destruiría» (véase V 8, 1, 27-28). También Plotino establece tres niveles en cuya sucesión el *lógos* se debilita: el *lógos* primario (=Alma superior); el «hermano» mayor, vivo y vivificante (=Naturaleza); el «hermano» menor, no vivo (=estructura orgánica); véase III 8, 19-3,10 con sus notas correspondientes (núm. 88 de esta misma colección), sobre todo la 11, 12 y 14. Análogamente el carácter ambiguo del Amor como herencia recibida de sus padres Póros (=Razón transcendente) y Penía (=anhelo indeterminado del Alma); véase III 5, 7, 17 y III 5, 9, 53-54 (núm. 88 de la B.C.G.), y la *Introd. gen.*, secc. 58 (núm. 57 de la B.C.G.).

que produce una obra musical, y la música sensible la produce la suprasensible.

Mas si alguien menosprecia las artes porque crean imitando a la naturaleza, hay que responder en primer lugar que también las naturalezas imitan otros modelos. En segundo lugar, es de saber que las artes no imitan sin más el modelo visible, sino que recurren a las formas en las que se inspira la naturaleza, y además, que muchos elementos se los inventan por su cuenta y los añaden donde hay alguna deficiencia como poseedoras que son de la belleza. En efecto, el mismo Fidias la poseía, pues no esculpió la estatua de Zeus a imagen de ningún modelo sensible, sino concibiéndolo tal cual Zeus sería si quisiera aparecérsenos visiblemente[4].

2 Mas dejemos de lado las artes y consideremos los principios cuyos productos se dice que imitan las artes, las bellezas que se originan y se dice que son por naturaleza, los animales racionales e irracionales y principalmente los bien logrados de entre ellos gracias a que su modelador y creador se enseñoreó de la materia y les impuso la forma que deseaba[5]. ¿En qué consiste, pues, la belleza en éstos? No por cierto en la sangre, esto es, en el menstruo. Pero el color mismo, aunque distinto del menstruo, y la figura, no son otra cosa que algo inconfigurado o bien como el contorno, algo simple cual la materia. Entonces ¿de dónde saltó la luz de la belleza de la tan disputada Helena o de cuantas mujeres emularon a Afrodita en belleza? ¿Y de dónde la de la misma Afrodita o la de alguien, si lo hay, enteramente bello, hom-

[4] Véase A. N. M. Rich, «Plotinus and the Theory of Artistic Imitation», en *Mnemosyne* (1960), 233-239. Sobre las artes como imitadoras de los modelos sensibles y sobre todo en las formas o «species pulchritudinis», véase Cicerón, *Orator* II 8-9; Séneca, *Epist.* 58, 19.

[5] Sobre la belleza que, como la justicia, carece de magnitud, véase IV 7, 8, 24-45.

bre o dios, sea uno de los que se hayan aparecido visiblemente, sea uno de los que no se aparecen pero que tienen en sí mismos una belleza visible? ¿No es verdad que el origen en todos los casos es una forma, pero una forma venida del hacedor a la obra como la que, en las artes, decíamos que iba de las artes a las obras de arte? Pues ¿qué? ¿Es que van a ser bellos los productos y la razón superpuesta a la materia, y no va a ser, en cambio, belleza la razón sita no en la materia, sino en el hacedor, la razón primaria e inmaterial?[6]. Sin embargo, si esta masa de acá fuera bella en cuanto masa, la razón creadora no debía ser bella, pues no era masa. Pero si de hecho una misma forma, tanto si está en una masa grande como si está en una pequeña, mueve y dispone por igual por su propia virtud el ánimo del espectador, no hay que atribuir la belleza a la magnitud de la masa.

He aquí una nueva prueba: mientras la belleza está fuera, aún no la percibimos, pero una vez que se nos mete dentro, nos afecta[7]. Ahora bien, se nos mete a través de los ojos si es forma. ¿Cómo, si no, podría atravesar un órgano minúsculo? Sólo que, a la rastra de la forma, entra también la magnitud, no grande en masa, sino hecha grande por la forma. Además, la causa creativa tiene que ser o fea o indiferente o bella. Ahora bien, de ser fea, no podría producir lo contrario, y de ser indiferente, ¿por qué habría de producir lo bello antes que lo feo? La verdad es que la naturaleza[8],

[6] Lectura preferida: *aulós; all' ei mèn hoûtos [...] ho ónkos*. Razones: *hoûtos* al final de la frase es raro. Kirchhoff tiene *all' eis hén* y *all' ei mèn* como lecturas alternantes, por tanto es mejor tomar la última como una corrección fuera de sitio de la precedente. *Hoûtos* se opone a *tòn lógon tòn poiḗsanta*.

[7] W. D. Ross, *Aristotle's Prior and Poserior Analytics*, Oxford, Clarendon Press, 1949, págs. 498 ss. Véase III 2, 15, 60.

[8] *Allà gàr* se usa aquí no como propiamente adversativo sino progresivo. Véase J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford, 1970², pág. 105.

que produce obras tan bellas, también es bella y lo es con gran prioridad, pero nosotros, que no estamos acostumbrados ni sabemos ver[9] nada de lo de dentro, corremos tras lo de fuera sin saber que es lo de dentro lo que lo mueve. Nos pasa lo mismo que si uno, mirando su propia imagen, corriera tras ella desconociendo el original de donde procede[10].

Que tras lo que se corre es algo distinto y que la belleza no está en la magnitud, lo muestra la belleza existente en las enseñanzas[11], la existente en las ocupaciones y, en general, la existente en las almas; y aquí sí que[12] la belleza es más real, cuando descubres sabiduría en alguno y te maravillas[13], si no le miras al rostro —que puede muy bien ser feo—, sino si, prescindiendo de toda configuración exterior, vas tras su belleza interior. Y si no te impresiona todavía lo bastante como para llamar bello a semejante hombre, tampoco podrás, al mirarte a ti mismo por dentro, complacerte contigo como bello. De manera que, estando en esta disposición, en vano tratarías de buscar aquella Belleza; eso sería buscarla con una vista afeada y no limpia[14]. Y por eso las

---

[9] Véase H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, s. v. *eídō* B 2 y W. W. GOODWIN, *A Greek Grammar,* Londres, 1948, pág. 342, 1592.2.

[10] Alusión al mito de Narciso. Véase J. PÉPIN, «Plotin et les Mythes», en *Revue Philosophique de Louvain* 53 (1955), 16. También J. PÉPIN, *Mythe et allégorie,* París, 1958, pág. 199.

[11] Tal es la belleza de las enseñanzas de Sócrates. Véase PLATÓN, *Banquete* 215.

[12] Sobre el uso enfático de *dḗ* con adverbios, véase J. D. DENNISTON, *The Greek Particles,* Oxford, 1970^2, pág. 206.

[13] Véase I 6, 5, 12 ss.

[14] Respuesta a la pregunta formulada anteriormente (véase 1, 5-6): «de qué modo podría uno llegar a contemplar la Belleza de la Inteligencia». Véase también 3, 6.

reflexiones sobre tales temas tampoco van dirigidas a todos. Pero si te viste bello a ti mismo, ponte a rememorar[15].

3 Se da, pues, aun en la naturaleza una razón de belleza que es modelo de la existente en el cuerpo[16]. Pero más bella que la existente en la naturaleza es la existente en el alma, de la que proviene la existente en la naturaleza. Nitidísima, empero, y ya prominente en belleza es la existente en un alma virtuosa, porque adornando el alma e iluminándola con luz venida de otra luz superior, que es Belleza primaria, le hace colegir, al estar ella misma en el alma, cómo es la razón anterior a ella, la que ya no es inmanente ni está en otro, sino en sí misma. Y por eso tampoco es razón propiamente, sino autora de la razón primaria[17], que es la belleza inmanente en una materia psíquica. Esa otra, en cambio, es inteligencia, la Inteligencia incesante, y no inteligencia intermitente, puesto que no es adventicia a sí misma.

¿Qué imagen[18] de la Inteligencia cabría, pues, tomar? Porque cualquier imagen estará tomada de una realidad inferior. De todos modos, la imagen ha de estar hecha de inteligencia, de modo que no se vea a ésta a través de una imagen, sino que análogamente a como se toma un trozo de oro

---

[15] Véase III 8, 11, 33-39.

[16] A. H. ARMSTRONG, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 1974, pág. 193.

[17] Nótese que *lógos* es siempre una representación de la Inteligencia, nunca la misma Inteligencia. Lo Inteligible y la Inteligencia son un único concepto, que expresa la unidad Sujeto-Objeto en el mundo inteligible. A. M. WOLTERS, *Plotinus «on Eros»*, Amsterdam, Vrije Universiteit, 1972, pág. 92. Véase II 4, 5, 8; III 9, 5; V 9, 3, 33-35; y III 7, 1, 20-24.

[18] *Eikóna*. PLATÓN le llama *agálmata: Timeo* 40a-b, 92c7; *Epinomis* 981d. Véase F. M. CORNFORD, *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1956, págs. 101-102.

como muestra del oro universal, y si el trozo tomado no es oro puro, se lo depura, sea de hecho, sea mentalmente, mostrando que no todo ese trozo es oro, sino sólo tal parte mezclada en la masa. Así también en nuestro caso, a partir de la inteligencia que hay en nosotros previamente depurada, o si se quiere a partir de los dioses, hay que mostrar qué tal es la Inteligencia que hay en ellos.

Augustos y bellos son, efectivamente, los dioses todos, y la suya es una «belleza imponente». Pero ¿qué es aquello por lo que son así? Es la inteligencia y el hecho de que en ellos actúa una inteligencia más potente, hasta el punto de transparentarse[19]. Porque lo cierto es que no son bellos por tener cuerpos bellos. Y es que aun los que tienen cuerpo, el ser dioses no consiste para ellos en tener cuerpo, sino que aun éstos son dioses por su inteligencia. Son, pues, bellos en cuanto dioses. La razón es que no son ora sabios, ora necios, sino que son siempre sabios en virtud de una inteligencia impasible, estable y pura, y son sabedores de todas las cosas y conocedores no de las humanas, sino de las suyas propias, esto es, de las divinas y de cuantas ve la Inteligencia[20].

Ahora bien, aquellos de entre los dioses que habitan el cielo, como viven vida de ocio, están siempre contemplando, aunque como desde lejos, las realidades que hay en aquel otro Cielo, sacando la cabeza por sobre la bóveda celeste[21]. Mas los que viven en aquel otro Cielo, cuantos tienen su morada sobre él y dentro de él, morando en la totalidad de aquel Cielo —allá, efectivamente, todo es Cielo: es

[19] Se refleja aquí la propia experiencia de Plotino en la enseñanza. *Vida* 13, 5-7. PLATÓN, *República* 509a6, *Banquete* 218e2.

[20] VON ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1968, III 136.

[21] Véase III 5, 6, 19-24.

Cielo la tierra, el mar, los animales, las plantas y los hombres; todo lo de aquel Cielo es celeste—, los dioses, digo, que viven en él, sin desdeñar a los hombres ni ninguna otra cosa de las de allá, porque son de allá, recorren todo aquel país y aquella región descansadamente[22].

4 —Pues allá es donde se da «la vida fácil», y la verdad es, además, para ellos su progenitora y nodriza, su substancia y su manjar— y contemplan todas las cosas, no «a las que compete el devenir», sino a las que compete la Esencia, y se contemplan a sí mismos en los demás[23]. Porque allá todo es diáfano, nada es oscuro ni opaco, sino que cada uno es transparente a cada uno y en todo, puesto que la luz lo es a la luz. Y es que cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es inmenso, porque cada uno de ellos es grande, pues aun lo pequeño es grande[24]. El sol allá es todos los astros, y cada astro es, a su vez, sol y todos los astros. En cada uno destaca un rasgo distinto, pero exhibe todos.

Allá el Movimiento es puro: no lo enturbia, en su curso, un motor que sea distinto de él[25]. El Reposo es inmoble: no está entremezclado con lo no inmoble. Lo bello es bello: no está en lo no bello. No marcha allá cada uno cual por un país extraño, sino que el «en donde» de cada uno es su pro-

---

[22] Véase VI 7, 13, 44 ss.

[23] Véase IV 3, 18, 20-22.

[24] El principio de participación platónico: en el mundo inteligible todas las cosas están en cada una de ellas, pero modificadas en cada una por su carácter especial. Cf. *Les sources de Plotin*, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, pág. 23.

[25] La exclusión mutua de relaciones espaciales se sustituye por un sistema de mutua implicación, en el que el todo está implícitamente presente en cada parte y cada parte está potencialmente en el todo sin pérdida de identidad. E. R. Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en *Journal of Roman Studies* 50 (1960), 4.

pia esencia, y sube, como si dijéramos, arriba y su «de donde» sube con él: él y su sitio no son dos cosas distintas. Es que su sustrato es inteligencia y él mismo es inteligencia, como si uno diera en creer que, en este cielo visible tan luminoso, esa luz emanada de él es la que constituye los astros. Pues bien, en el cielo de acá, un astro no puede constar de otro astro, y así cada astro no puede ser más que una parte. Pero en el Cielo de allá cada Ente consta siempre del todo, y así es a la vez cada uno y todo. Tiene, sí, visos de parte, pero se deja ver como todo para el de vista penetrante, para el que fuera tan agudo de vista como Linceo, que se decía que veía aun las entrañas de la tierra. Este mito de Linceo simboliza los ojos de allá.

De la visión de allá no hay ni fatiga ni saciedad como para que el vidente desista de ver. Porque ni había vaciedad como para que, llegado a la saciedad y al límite, se diese por satisfecho, ni el uno era distinto del otro como para que a uno de los de allá le desagradase lo del otro. Además los Seres de allá son infatigables. La insaciabilidad se debe a que la saciedad no hace que se desdeñe a quien ha causado la saciedad. Porque viendo, ve más y más, y contemplándose infinito a sí mismo e infinitos a los Seres contemplados, se deja llevar de su propia naturaleza. Además, la vida, cuando es pura, a nadie acarrea fatiga. Ahora bien, quien vive una vida perfecta ¿por qué ha de fatigarse? Mas la vida de allá es sabiduría, pero no una sabiduría que se surta de raciocinios, pues siempre fue total y no le faltaba nada para que precisase de búsqueda, sino que es la sabiduría primaria y no derivada de otra. La Esencia misma es sabiduría, y no primero inteligente y luego sabia. Y por eso ninguna otra sabiduría es más grande que ésta. Ésta es la Sabiduría en sí, adlátere de la Inteligencia porque aparece junto con ella tal como los poetas representan a la Justicia como adlátere de

Zeus. Porque allá todos los Seres inteligibles son como estatuas que se vieran a sí mismas, de modo que constituyen «un espectáculo propio de espectadores superbeatíficos».

Cabe comprender la grandiosidad y la potencia de esta sabiduría por el hecho de que consigo lleva y consigo ha creado los Seres: todos van en su cortejo; ella misma es los Seres; con ella nacieron; ambos son una sola cosa, y la Esencia es la sabiduría de allá. Pero nosotros no llegamos a comprenderlo porque pensamos que las ciencias no son más que teoremas y un cúmulo de proposiciones, siendo así que esto no se verifica ni aun en las ciencias de acá. Mas por si alguno tiene dudas acerca de éstas, prescindamos por ahora de éstas y centrémonos en la Ciencia de allá, la que con certera intuición dice Platón que «no es distinta del sujeto en que reside». El cómo, dejó que lo investigáramos y averiguáramos nosotros, si de verdad profesamos ser merecedores del nombre de Platónicos. Quizá convenga comenzar por lo siguiente:

5 Todos los seres originados, sean artificiales, sean naturales, los produce una sabiduría: su producción la preside en todos los casos una sabiduría. Ahora bien, si hay alguna sabiduría que produzca en conformidad con la Sabiduría en sí, diremos que tal es el caso de las artes. Sólo que el artista recurre a su vez a una sabiduría natural, por la que ha nacido artista, que no está ya compuesta de teoremas, sino que es toda entera una unidad, no la sabiduría que, compuesta de multiplicidad, se reduce a unidad, sino más bien la que de unidad que es, se resuelve en multiplicidad.

Pues bien, si se establece que ésta es la Sabiduría primaria, con eso nos basta, puesto que no se trata ya de una sabiduría derivada de otro e inherente a otro. Pero si dijeran que la razón productiva es inherente a la naturaleza y que la naturaleza es el principio de aquella, preguntaremos de dón-

de posee la naturaleza aquella razón. ¿De otra razón? Si responden que de sí misma, nos detendremos. Mas si se remontan a la Inteligencia, en ese caso hay que examinar si fue la Inteligencia la que engendró la Sabiduría. Si responden que sí, les preguntaremos que de dónde. Si de sí misma, no hay otro modo posible de haberla engendrado de sí misma sino siendo ella misma sabiduría. Luego la Sabiduría verdadera es Sustancia, y la Sustancia verdadera es Sabiduría. Aun a la Sustancia le viene su valor de la Sabiduría, y porque le viene de la Sabiduría, por eso es Sustancia verdadera. Y por eso todas las sustancias que no poseen Sabiduría, son sustancias por haber brotado por obra de una sabiduría, pero no son verdaderas Sustancias por no poseer en sí mismas sabiduría. No hay que pensar, por lo tanto, que en lo que los dioses y aquellos seres superbeatíficos ven allá sean proposiciones, sino que cada unos de nuestros enunciados son allá efigies bellas, como ya imaginaba alguien que se daban en el alma del varón sabio[26], pero no efigies pintadas, sino reales. Y por eso los sabios de antaño afirmaban que también las Ideas son Seres reales, o sea, Sustancias.

Y paréceme a mí que aun los sabios egipcios[27], perca- 6
tándose de ello sea en virtud de una ciencia exacta, sea en virtud de una ciencia connatural, en las cosas que querían expresar con sabiduría no se valían de caracteres alfabéticos, que discurren por palabras y frases, ni de signos representativos de sonidos y enunciados de juicios, sino que trazando ideogramas y grabando en los templos un solo ideograma para cada objeto, patentizaban de ese modo el carácter no discursivo de aquel ideograma, dando a entender que cada

[26] Véase IV 7, 10, 42-47.

[27] Doble analogía a lo largo del cap. 6: 1) mundo inteligible / mundo sensible = escritura ideográfica / escritura alfabética; 2) filósofo platónico / pensador discursivo = sabio egipcio / inventor de la escritura alfabética.

ideograma era una ciencia y una sabiduría, una entidad sustantiva y global, y no un proceso discursivo ni deliberativo. a partir de esa sabiduría, que era global[28], se inventó una imagen explicitada ya en un medio distinto y que expresa discursivamente la cosa[29] y las causas por las que es como es, de tal manera que, siendo el producto tan bello como es, uno que sepa admirarse diría que se admiraba de aquella sabiduría, cómo sin conocer las causas de la Esencia, por las que es como es, las expresa en los productos realizados en conformidad con ella. Síguese que lo que es bello tal como es, esto es, lo que por la investigación a duras penas o en modo alguno aparecería que debe ser como es, para que alguien pueda averiguarlo, debe ser tal como es anteriormente a la investigación y al raciocinio. Sea, por ejemplo, para verificar en el macrocosmos ese principio, que ha de ser aplicable a todos los casos.

7 *Este universo:* Puesto que su ser y su modo de ser proviene de otro, ¿acaso pensamos que su Hacedor ideó en su mente la tierra y pensó que debía estar en el centro, y que luego ideó el agua y la ideó bordeando la tierra[30], después las demás cosas hasta el cielo, luego los animales todos, cada cual con su figura, todas las figuras que existen actualmente, sus vísceras internas y sus miembros externos, y que luego, una vez dispuestos en su mente todos los pormenores, puso manos a la obra? No, ni era posible tal ideación —¿de

---

[28] C. Wendel, al estudiar de qué manera pudieron llegar a los jonios de Asia Menor los recursos técnicos apropiados para la escritura y para la conservación de la tradición escrita, opina convincentemente que vinieron del Este, no de Egipto. Cf. R. Pfeiffer, *Historia de la Filología Clásica,* I, págs. 50 ss. Madrid, Editorial Gredos, 1981.

[29] Se sigue la lectura de la *editio maior, autó* (i.e. *tò ágalma*)

[30] H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, *s. v. epí* B I 1a.

dónde se le iba a ocurrir la ideación de lo que jamás había visto?—, ni caso de habérsela inspirado algún otro, le era posible ponerla por obra al modo como fabrican los actuales artesanos valiéndose de manos e instrumentos. Manos y pies son posteriores[31].

Queda, pues, que todas las cosas existían en otro, y que luego, sin nada de por medio, por su cercanía, en el Ser, a otro[32]; apareció como de repente un simulacro y una imagen de aquél, sea espontáneamente, sea por ministerio del Alma (esta distinción no hace al caso por el momento) o de algún alma. Lo cierto es que todas esas cosas conjuntamente provinieron de allá y estaban allá en estado de mayor belleza, ya que son las de acá, y no las de allá, las que están contaminadas. Lo cierto es que todo, de principio a fin, está dominado por formas: en primer lugar, la materia por las formas de elementos; luego sobre estas formas hay otras formas, y sobre éstas otras; y por eso tampoco es fácil dar con la materia, escondida como está bajo una multiplicidad de formas. Pero, puesto que aun la materia es una última forma, todo este universo es forma, todas las cosas son formas. Es que el modelo era Forma[33].

La creación discurría[34] calladamente porque el Hacedor era, todo él, Esencia y Forma; de ahí que la creación fuera

[31] En esta última declaración de fe pagana el mundo sensible es acercado desusadamente no sólo al mundo inteligible sino al Uno. A. H. ARMSTRONG, «Elements in the Thought of Plotinus at variance with Classical Intellectualism», *Jorunal of Hellenic studies* 93 (1973), pág. 18, nota 15.

[32] «En otro» = en el Ente (§ 13). «A otro» = a la materia. Véase VI 5, 8, 19 ss. y II 4, 13, 30.

[33] Este universo visible llega al ser como un todo. No ha sido planeado y luego hecho parte por parte, sino que procede sin pensamiento ni esfuerzo del *Noûs*. A. H. ARMSTRONG, *Plotinus*, Londres, George Allen & Unwin, 1953, pág. 104.

[34] La traducción entiende *epoieîto dè* como sugiere la *editio maior*.

descansada y así de callada. Pero además era creación de un todo, porque la creación era un todo[35]. No había, pues, obstáculo alguno. Mas aun ahora domina la creación por más que los seres se obstaculicen unos a otros; pero ni aun ahora obstaculizan la creación, puesto que sigue siendo un todo. Y parecíame a mi que si nosotros fuéramos modelo, esencia y forma a la vez que la forma operante en este mundo fuera nuestra propia esencia, también nuestra actividad creativa prevalecería sin esfuerzo. Aun así, el Hombre crea esta otra forma de hombre en que se ha transformado[36]. Pues convertido actualmente en un hombre, dejó de ser el Hombre total[37]. Pero si deja de ser un hombre «camina —dice— por las alturas y gobierna todo el cosmos»[38]. Porque si se hace parte de un todo, crea un todo.

El objeto de mi razonamiento es que eres, sí, capaz de dar razón de por qué la tierra está en el centro, y por qué es redonda, y por qué la eclíptica es como es. Empero, en la región transcendente las cosas no han sido planeadas así porque tenían que ser así, sino que, porque son como son, por eso son bellas. Es como si la conclusión se anticipara al silogismo causal en vez de seguirse de las premisas. No son resultado de una consecución lógica ni de una ideación, sino anteriores a toda consecución y a toda ideación, puesto que todo eso —razonamiento, demostración y prueba— es posterior. Puesto que es principio, todas las cosas proceden espontáneamente y son como son. Y con razón se desaconseja

---

[35] Véase VI 5, 9, 1-6.

[36] Véase ARISTÓTELES, *Metafísica* 1032a24-25.

[37] Se deduce de aquí que el cesar de ser «hombre» de ninguna manera amenaza la individualidad en este nivel porque el todo y «el mismo» son la dualidad en la unidad y viceversa. G. J. P. O'DALY *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, págs. 57 y 65-66.

[38] PLATÓN, *Fedro* 246c1-2.

el inquirir las causas del principio, y más de un principio cual es el perfecto, que es idéntico al fin. El que es el principio y fin, es todo de una vez y completo.

Es, pues, bello en primacía, pero es además todo bello y 8
todo bello en todas sus partes, de modo que ni siquiera sus partes se queden atrás por ser deficientes en belleza[39]. ¿Quién habrá, pues, que no lo califique de bello? Porque no es tal que no sea todo bello sino que posea tan solo una parte, o ni siquiera una parte, de belleza. Si aquél no fuera bello ¿qué otro podría serlo? Porque el que está antes que él no desea ser ni siquiera bello. Sólo lo que se presenta como objeto primario de contemplación por ser Forma y espectáculo propio de la inteligencia, es también maravilloso de ver. Y por eso Platón, queriendo mostrarnos esto[40] a la luz de lo que para nosotros es más evidente, representa al Demiurgo acogiendo su obra, queriendo indicarnos con ello cuán maravillosa es la belleza del Modelo y de la Idea. Porque cuando uno se admira de cualquier obra realizada conforme a un modelo, de hecho siente admiración por el modelo conforme al cual está realizada la obra[41]. Y no es de extrañar que no se dé cuenta de lo que le pasa, porque tampoco los enamorados —ni, en general, los que están prendados de la belleza de acá—, se dan cuenta de que la causa de ello es la Belleza de allá[42]. Porque efectivamente lo es.

Ahora bien, que Platón refiere al Modelo lo de «se maravilló», lo muestra expresamente con las palabras que aña-

[39] Véase I 8, 5, 6 y V 8, 9, 39-40.

[40] H. G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, *s. v. eis* IV: *to express Relation: towards, in regard to.*

[41] Véase III 5, 1, 36.

[42] Platón, *Fedro* 250a7 y 255d3-4.

de[43] a continuación. Dice así: «se maravilló y deseó asemejarlo más todavía a su Modelo», tratando de indicar cuán bello sea el Modelo mediante el recurso de decir que aun lo derivado del Modelo es bello como imagen que es de aquél. Porque si no fuera aquél es bello sobremanera, bello con imponente belleza, ¿qué otra cosa habría más bella que este mundo visible? Y por eso no tienen razón los que vituperan este mundo, excepto naturalmente en cuanto éste no es aquél.

9 Representémonos, pues, este universo sensible (aun manteniéndose cada una de sus partes idéntica a sí misma e inconfusa) como un conjunto reducido a unidad en lo posible, de suerte que en apareciendo una cualquiera de sus partes, *verbi gratia* la esfera celeste exterior, automáticamente aparezca también el sol junto con los demás astros, y se trasluzcan la tierra, el mar y todos los animales como se trasluciría de hecho, en una esfera transparente, todo su contenido.

Represéntate, pues, mentalmente la imagen luminosa de una esfera abarcando en su interior todos los seres, sea que estén en movimiento, sea que estén en reposo, o mejor, unos en movimiento y otros en reposo[44]. Reteniendo esta imagen, fórmate ahora otra suprimiendo mentalmente la masa. Suprime también el lugar y toda representación mental de la materia, y no trates meramente de sustituir esa esfera por otra de menor volumen, sino que, invocando al dios[45] hace-

[43] W. W. GOODWIN *A Greek Grammar*, Londres, Macmillan and Co, 1948, n. 1565.

[44] Véase II 9, 17, 5 ss. No tenemos que caer en la tentación de hacer esa segunda esfera una mera copia menor de la primera. Si decaemos en el esfuerzo, tenemos que invocar la ayuda del dios que creó la original (es decir, el *Noûs)* y él vendrá, dice Plotino, trayendo su propio mundo con él. E. R. DOODS, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies* 50 (1960), 4.

[45] Es una costumbre de Platón al abordar temas difíciles el invocar a los dioses. PROCLUS, *Théologie platonicienne*, Ed. H. D. Saffrey - L. G.

dor de la esfera representada, suplícale que venga. Y vendrá: vendrá trayendo consigo su propio universo con todos los dioses incluidos en él, siendo uno y todos. Cada uno es todos consociados en unidad: son distintos por sus potencias, pero todos son uno en virtud de aquella única múltiple potencia, o mejor, el que es uno solo es todos, pues no se agota porque nazcan todos aquellos. Están todos juntos, pero a la vez cada uno está aparte en posición inextensa, dado que carece de toda forma sensible (si no, uno estaría en un sitio y otro en otro, y no sería cada uno todo en sí mismo) y no tiene partes distintas ni respecto a otros ni respecto a sí mismo, ni es cada uno a modo de una potencia fragmentada igual a la suma de sus partes mensuradas. Por el contrario, es una potencia total, infinita en alcance y en poder. Y es tan grande aquél dios que aun sus partes son infinitas. Porque ¿qué punto se podría aducir al que no se extienda? Es verdad que también este universo es grande y que todas las potencias que hay en él coexisten juntas; pero sería mayor, sería de una grandeza indecible si no llevara aneja una pequeña potencia corporal.

Bien es verdad que alguien podría tener por grandes a la potencia del fuego y a las de los demás cuerpos; pero es ya por inexperiencia de la verdadera potencia por lo que aquellas nos dan la impresión de que queman y destruyen y cooperan a la generación de los animales. Pero en realidad los cuerpos destruyen porque también son destruídos y cooperan a la generación porque ellos mismos se originan. En cambio aquella potencia transcendente no posee más que el ser y no posee más que la belleza. Porque ¿dónde puede existir

---

Westerink. París, Les Belles Lettres, 1968, I, pág. 131, nota 4. El segundo Dios = *Noûs* demiurgo tiene un doble carácter en cuanto que participa del primero, y en cuanto que se vuelve a la materia y la atrae a sí. NUMENIUS, *Fragments*. Ed. E. des Places. París, Les Belles Lettres, 1973, fr. 11, nota 4.

la belleza privada del ser? ¿Dónde la sustancia privada de ser bella? Al ser deficiente en belleza ya es deficiente en esencia. Y por eso es deseable el ser, porque se identifica con la belleza, porque es el ser. ¿Qué falta hace inquirir cuál de los dos es causa de otro, puesto que su naturaleza es una sola? Es esta pseudoesencia de acá la que necesita de un simulacro postizo de belleza para parecer bella y para existir en absoluto. Y así, en tanto existe en cuanto participa de la belleza según la forma. Y al participar, cuanto más participa, es tanto más perfecta, porque es más esencia en cuanto bella.

10 Por eso Zeus[46], aunque es el más anciano de los demás dioses que él mismo capitanea, marcha el primero hacia la visión de la Inteligencia. En pos de él van los demás dioses, los démones y las almas que son capaces de ver ese espectáculo. La Inteligencia se les aparece desde una región invisible, y asomando sobre ellos en la altura, ilumina todas las cosas, las llena de esplendor y deslumbra a los zagueros. Éstos apartan de ella sus ojos, incapaces de verla cual al sol. Los próximos a ella[47] aguantan y miran; los otros, en cambio, se ofuscan, tanto más cuanto más distantes de ella. Mas al verla los que son capaces de verla, todos ponen su mirada en ella y en su contenido, pero la visión que cada uno reporta no es siempre la misma, sino que el uno, mirando de hito en hito, ve esplendorosa de luz la fuente y la naturaleza de la Justicia, el otro se ve colmado con la visión de la Tem-

[46] Reminiscencias de la *República* de PLATÓN a lo largo de este cap. 10: § 6: 508d1, 5; § 6-7: 516a2; § 7: 515e2; § 7-8: 515c9; 516a2-3; 518a5; 532b9-c1; § 8: 518c10; § 9: 518a2; § 10-11: 516b5-7; § 11: 516b2; § 17: 516b4; 517b8.

[47] La traducción prefiere la lectura *hyp'* de los códices SN *Vat*. Cr. Aunque parecen sugerir una noción de «gracia» completamente ajena a Plotino.

planza, no una templanza cual la que se da entre los hombres cuando éstos la poseen: ésta en cierto modo emula a aquélla, mientras que aquélla, difundida en todos los inteligibles por toda la extensión (digámoslo así) de la Inteligencia, se deja ver la última por aquellos que previamente han visto con claridad otros muchos espectáculos[48]: por los dioses, uno a uno y todos juntos, y por aquellas almas que ven allá todas las cosas y constan de todas ellas de manera que las contengan todas[49]. También estas almas[50] están allá de principio a fin: están con todo lo que de ellas es capaz de estar allá, y a menudo todo lo de ellas está allá, o sea, en tanto no están divididas.

Contemplando, pues, Zeus —y quienquiera de nosotros que esté como él enamorado— ese espectáculo, al final podrá ver la Belleza entera posada sobre todos los seres[51]: la verá y compartirá aquella Belleza. Porque ésta refulge en todas las cosas e inunda de luz a los llegados allá de manera que aun éstos se embellezcan análogamente a como a menudo hombres que escalan parajes elevados cuyo suelo amarillea allá en la altura cobran el mismo color dorado de la tierra que pisan. Allá el color que tiñe la región transcendente es la Belleza, mejor dicho, allá todo es color y belleza en profundidad. Allá la Belleza no es un tinte superficial distinto de la realidad. Pero para quienes no han alcanzado la visión plena sólo cuenta el reverbero. En cambio a quienes están empapados y como embriagados y saturados de néctar, como tienen el alma transida de belleza, les cabe el

48 Véase IV 7, 10, 42-47.

49 El Alma no se identifica con los Seres reales que contempla; no es los Seres reales como lo es la Inteligencia. Véase *Introd. gen.*, secc. 41.

50 En la traducción se supone un punto después de *periéchein* y se lee, con KIRCHHOFF, *autaí.*

51 Se sigue la sugerencia de la *editio maior, horâi ménon... tò kállos.*

no ser meros espectadores. Porque no se trata ya de dos cosas extrínsecas, contemplante y contemplado, sino que el vidente de vista penetrante posee dentro de sí el objeto visto. Pero poseyéndolo, la mayoría de las veces desconoce que lo posee y lo mira como algo extrínseco, porque lo mira como objeto de visión y porque desea mirarlo. Ahora bien, todo cuanto uno mira como objeto de contemplación, lo mira como algo externo. Pero es menester desplazar la mirada y mirarse a sí mismo, mirar el objeto como una sola cosa consigo mismo, como idéntico a uno mismo, del mismo modo que quien estuviera poseído por agún dios, presa de Febo[52], o por alguna Musa[53], alcanzaría la visión del dios dentro de sí mismo, si fuera capaz de mirar a dios dentro de sí mismo.

11 Pero si alguno no es todavía capaz de verse a sí mismo cuando poseído por el dios proyecta, para verlo, el objeto de su visión, se proyecta a sí mismo y mira una imagen embellecida de sí mismo. Mas si prescinde de esa imagen, por bella que sea, aunándose consigo mismo y deja de escindirse por más tiempo, se hace una sola cosa a la vez que todas las cosas en compañía de aquel dios calladamente presente, y está con él cuanto puede y quiere. Y si luego se convierte a la dualidad, con tal de permanecer puro estará en contigüidad con aquél, de tal manera que pueda recobrar aquel estado anterior de copresencia si de nuevo se reconvierte a aquél. Y en esta reconversión reporta el provecho siguiente: en un principio tiene conciencia de sí mismo, mientras dura la alteridad: mas luego, apresurándose a adentrarse en sí mis-

---

[52] Cf. HERÓDOTO, IV 13. Aristeas simulaba, según la costumbre de los magos escitas, que en estado de éxtasis o delirio creían que realizaban prodigiosos viajes, que había sido transportado hasta los isedones por el dios que le poseía.

[53] Cf. PLATÓN, *Fedro* 245a1-2.

mo, recobra su integridad y, dejando atrás la percepción consciente por miedo a la alteridad, es ya uno allá en su interior. Y si deseare verse a sí mismo como objeto distinto, con ello se saca a sí mismo afuera[54]. Ahora bien, quien aspire a un conocimiento profundo de aquel dios, debe tomar como base un esbozo de aquel y tratar de lograr, por la investigación, un conocimiento más preciso, y así, una vez convencido de que se adentra en un espectáculo beatífico, debe adentrarse ya plenamente y convertirse ya de vidente en objeto de visión para otro que lo contemple resplandeciente con los pensamientos esplendorosos que dimanan de allá.

—¿Y cómo podrá uno alcanzar la Belleza, si no la ve?

—En realidad, si uno ve la Belleza como distinta de sí mismo, es que todavía no ha alcanzado la Belleza, mientras que si se transforma en Belleza, entonces sí que la alcanza mejor que de ningún otro modo. En conclusión: si la visión es de lo externo, o no debe haber visión o, si la hay, que sea de modo que se identifique con el objeto visto. Y esto es una especie de autocomprensión y autoconciencia de quien se guarda de apartarse de sí mismo por deseo de una percepción más consciente.

Hay que tener en cuenta, además, lo siguiente: que las sensaciones de los males producen una impresión más fuerte, pero que el conocimiento resultante es menor por la repercusión causada por las impresiones. La enfermedad repercute, en efecto, más violentamente, mientras que la salud, coexistiendo pacíficamente con el sujeto, origina en él una mayor comprensión de sí misma. Es que la salud, como propiedad del sujeto, se adhiere a él y se aúna con él, mientras que la enfermedad es algo extraño e inapropiado. Y por eso se hace patente por la intensa impresión que nos produce de

[54] Véase, más abajo, §§ 38-39.

ser otra cosa distinta de nosotros. En cambio de lo nuestro, lo mismo que de nosotros, no hay percepción; pero no habiéndola, precisamente por eso nos comprendemos mejor a nosotros mismos, habiendo unificado la ciencia de nosotros con nosotros. Pues también en aquel caso, cuando nuestro conocimiento es según la inteligencia, entonces más que nunca tenemos la impresión de ser ignorantes, estando a la espera de la vivencia de una percepción consciente, que declara no haber visto. Es que ni vió ni podrá ver jamás tales objetos. Es, pues, la conciencia la que no cree, mientras que quien vio es un sujeto distinto de ella. Y si tampoco éste creyera, tampoco creerá en su propia existencia, ya que ni tan siquiera él puede, proyectándose al exterior cual si fuera un objeto sensible, verse a sí mismo con los ojos del cuerpo.

12 Queda dicho de qué manera puede hacer esto en cuanto es otro y de qué manera en cuanto es él mismo[55]. Viendo, pues, sea en cuanto es otro, sea en cuanto siga siendo él mismo, ¿qué es lo que anuncia? Pues que ha visto a un dios dando a luz una prole bella, a un dios que ha generado dentro de sí todas las cosas, a un dios teniendo un parto sin dolor e inmanente. Porque complacido de los seres que engendró y maravillado de su prole, retuvo cabe sí todas las cosas, gozoso de su propio esplendor y del de su prole. Mas siendo bellos y aun más bellos los que se quedaron en su seno, uno solo de entre sus hijos, Zeus, apareció al exterior. Y a partir de este hijo, que es el benjamín, es posible vislumbrar, como a partir de la imagen que es, la grandeza de aquel padre suyo y de aquellos hermanos suyos que se quedaron en el seno paterno.

Ahora bien, él nos asegura que no en vano salió del padre, puesto que debe existir otro distinto de él, un cosmos

[55] Véase VI 2, 22, 26-27 y V 1, 7, 27 ss.

nacido bello como imagen que es de quien es bello. Porque tampoco era lícito que una imagen bella no fuera imagen ni de la Belleza ni de la Esencia. Efectivamente, imita a su modelo en todo punto, puesto que posee vida y rango de esencia, como copia que es, y como originaria de allá, posee rango de belleza. Posee, además, la eternidad de aquél, como imagen suya que es (de lo contrario, tan pronto poseerá el carácter de imagen como dejará de poseerlo), ya que no se trata de una imagen producida por el arte. Ahora bien, toda imagen que es imagen por naturaleza subsiste mientras subsista el modelo. Y por eso no tienen razón los que, mientras perdura el mundo inteligible, destruyen y generan el mundo sensible cual si fuera obra del designio deliberado de su Hacedor en un momento dado. Sea cual fuere el modo como se conciba esta creación, no quieren comprender ni saben que, mientras aquél siga resplandeciendo, nunca jamás cesarán las demás cosas, sino que, desde que aquél existe, tambien éstas existen, y siempre existieron y existirán. Estos términos tenemos que utilizarlos forzados por el deseo de expresar su eternidad.

Así pues, el dios (Crono) que está encadenado a una 13
existencia permanente e invariable y que cedió a su hijo (Zeus) el mando de este universo (porque no decía bien con su modo de ser abdicar aquel mando y asumir este otro, más reciente y posterior, estando él como está repleto de seres bellos), desechando las cosas de acá, fijó a su propio padre (Urano) en su debido puesto, y a los seres del lado opuesto que derivan de su hijo (Zeus) los fijó en la zona contigua inferior, de manera que él quedara en medio de ambos, deslindado de la zona de arriba mediante la alteridad de la «amputación» y de la zona de abajo mediante las «ataduras» que lo separan del que viene a continuación, en medio de un padre mejor que él y de un hijo inferior a él.

Pero puesto que su padre es superior a la Belleza, él mismo es la Belleza primaria, si bien también el Alma es bella. Pero él es aún más bello que el Alma, dado que el Alma es un rastro de aquél[56], y gracias a él es bella por naturaleza y más bella todavía cuando mira hacia allá. Si, pues, el Alma del universo (para expresarnos más claramente), esto es, si la misma Afrodita es bella, ¿cuán bello no será aquél? Porque si el Alma posee la belleza por sí misma, ¿cuán grande no será la de aquél? Y si la recibe de otro, ¿de quién recibe el Alma su belleza, tanto la adquirida como la connatural con su esencia? Nosotros mismos, cuando somos bellos, lo somos por ser de nosotros mismos. Por el contrario, somos feos cuando nos transformamos en una naturaleza extraña. Y somos bellos cuando nos conocemos, feos cuando nos desconocemos.

En conclusión, la Belleza reside allá y es originaria de allá. ¿Bastará lo dicho para lograr una comprensión clara de la «región inteligible» o habrá que recorrer un camino nuevo? A saber:

---

[56] La traducción se separa de la lectura de la *editio maior* y lee *autê:* «el alma es rastro de aquél» (Belleza primaria).

V 9 (5) SOBRE LA INTELIGENCIA, LAS IDEAS Y EL SER

INTRODUCCIÓN

Este tratado primerizo, el quinto en el orden cronológico de Porfirio, es el primero de las ascensiones del alma de Plotino desde el mundo material a la Inteligencia. El Uno o Bien solamente es mencionado incidentalmente en este tratado y se deja para futuro desarrollo el asunto de su relación con la Inteligencia. El objeto del tratado es desarrollar la verdadera naturaleza de la Inteligencia y mostrar cómo el Alma y el mundo material en el que nuestras almas se encuentran son dependientes de ella, y de esta manera enseñarnos a vivir en ella como en nuestra verdadera casa. El tratado es bastante fiel a la tradición platónica que recibió Plotino, pero ya muestra la libertad con que éste maneja la tradición, especialmente con su insistencia absoluta en la unidad vital y las Formas en la Inteligencia, que es también Ser, y la clara indicación en el capítulo 13 de que las almas y sus virtudes de aquí abajo continúan perteneciendo al mundo superior de la Inteligencia, que está en todas partes, aunque no espacialmente separada ni entregada al mundo inferior, etc. Da la impresión de que este tratado ha sido escrito con cierta prisa. Los capítulos finales son sinópticos en su tratamiento de los contenidos del mundo de la Inteligencia, y el último (capítulo 14) no constituye más que unas notas base para una discusión posterior.

SINOPSIS

1. Hay tres clases de filósofos: epicureos, estoicos y platónicos. Únicamente los platónicos son capaces de ver y levantarse al mundo de la Inteligencia (cap. 1).
2. ¿El ascenso platónico de la mente desde la belleza derivada aquí abajo hacia la belleza de allá arriba, se tiene que parar en la Inteligencia? (cap. 2).
3. Se prueba, a partir de las obras de arte humano y divino de aquí abajo, la naturaleza de la Inteligencia y las Formas en la Inteligencia y la necesidad de existencia que les corresponde (cap. 3).
4. Superioridad de la Inteligencia con respecto al Alma, y dependencia del Alma de la Inteligencia (cap. 4).
5. Unidad de pensamiento y de Formas en la realidad vital de la Inteligencia (caps. 5-8).
6. El contenido del mundo de la Inteligencia es un universo verdaderamente inteligible que contiene todo lo que existe como forma en el mundo sensible (por tanto nada de sus defectos morales (caps. 9-10).
7. Las artes, consideradas y distinguidas de acuerdo con el grado de su existencia en el mundo inteligible derivan sus principios de él (cap. 11).
8. Si la Forma de Hombre y las artes intelectuales están en lo inteligible, entonces deben también estar las Formas universales que son la materia de estas artes. Una mirada superficial al problema de la individualidad física (cap. 12).
9. El Alma y sus excelencias existen en ambos mundos. De esta forma todo lo que existe en el mundo inteligible, existe también aquí abajo (cap. 13).
10. Algunas notas sobre diferentes problemas en el mundo inteligible: el origen de su multiplicidad, la cuestión de las Formas de componentes casuales y productos de la putrefacción, etc. (cap. 14).

Todos los hombres, en cuanto nacen, se valen de la sensación antes que de la inteligencia, y las cosas sensibles son, por fuerza, las primeras en las que se fijan[1]. Algunos de ellos se quedaron ahí toda su vida, reputando las cosas sensibles por primeras y últimas. Conceptuando lo que de doloroso y placentero[2] hay en ellas por malo y bueno respectivamente, se dieron por satisfechos, y pasaron su vida corriendo tras el placer y liberándose del dolor. Los que de entre ellos apelaron a la razón[3], cifraron en esto la sabiduría, asemejándose a esas aves pesadas que, allegando muchas cosas de la tierra 1

---

[1] Hay pasajes en Plotino que parecen dejar claro que hay experiencias de tipo extraordinario, que no tienen todos los hombres o todos los filósofos y que son el fundamento de sus afirmaciones más importantes sobre el Alma, la Inteligencia y el Uno. Pero esta confesión de la necesidad de la experiencia, no libera a Plotino de la exigencia interior de demostración sólida de su posición racional, que está de acuerdo con la tradición platónica. A. H. Armstrong, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pág. 181.

[2] El ideal de Plotino vuela por encima de todo lo que es objeto ordinario del deseo humano, por encima de las alegrías y de los placeres de aquí abajo a los cuales renuncia con coraje y constancia estoicos. R. Arnou, *Le dèsir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* Roma, Universidad Gregoriana, 1967, págs. 34-35.

[3] Sobre las relaciones entre *lógos* y *epistêmē*, véase H. Joly, *Le renversement platonicien. Lógos, epistéme, polis,* París, J. Vrin, 1974.

y agobiadas por el peso, no pueden volar a lo alto a pesar de que la naturaleza las ha provisto de alas.

Otros se alzaron un poco de las cosas de abajo, transportador del placer hacia un ideal más noble por la parte superior del alma; pero no pudiendo divisar la altura, cual si no tuvieran otro punto en que posarse, apeáronse, con la virtud por lema, en las acciones y opciones de las cosas de abajo, sobre las que en un principio intentaron elevarse. Hay una tercera especie: la de los hombres divinos que con superior potencia y agudeza de vista avistaron, como por una gran perspicacia, el esplendor de arriba y remontáronse hasta allá, cual sobre las nubes y la neblina de acá, y se quedaron allá, desdeñando todo lo de acá y complacidos en aquella región, que es la verdadera y que les es familiar, a la manera de un hombre que al cabo de una larga odisea arriba a su patria bien legislada por justas leyes.

2 —¿Cuál es, pues, esa región y cómo arribar a ella?

—Podrá arribar a ella el que sea enamoradizo por naturaleza, el que posea un natural de filósofo auténtico, que sienta, sí, a fuer de enamoradizo, dolores de parto a la vista de la belleza, mas no se contente con «la belleza del cuerpo», sino que huya de ésta a «las bellezas del alma», virtudes, «ciencias, ocupaciones» y leyes, y emprenda luego una nueva escalada hasta la causa de las bellezas del alma, y de ahí hacia una belleza más alta, si la hay, hasta llegar al final, la Belleza primera, que es bella por sí misma. Allí es donde, una vez llegado, cesarán sus dolores de parto, mas no antes.

—Pero ¿cómo podrá subir y de dónde le vendrá la fuerza? ¿Qué razonamiento hará de pedagogo que guíe a ese amor?

—Ese razonamiento es el siguiente: esa belleza que hay en los cuerpos es adventicia a los cuerpos, ya que esa con-

formación de los cuerpos está en ellos como en su materia. Es un hecho, al menos, que el sustrato cambia y de bello se vuelve feo. Luego —concluye el razonamiento— es bello por participación.

—Y ¿qué es lo que hace bello al cuerpo?

—En cierto sentido la presencia de la belleza, y en otro sentido el alma, que modeló el cuerpo y le infundió semejante conformación.

—Pues, ¿qué? ¿Es que el alma es cosa bella por sí misma?

—No, por cierto. De lo contrario, no habría un alma sabia y bella y otra insensata y fea. Luego la belleza del alma se debe a la sabiduría.

—Entonces, ¿quién imparte sabiduría al alma?

—La Inteligencia, necesariamente; pero no la inteligencia que es ora inteligencia, ora ininteligente, al menos la verdadera. Luego es bella por sí misma.

—Y ¿habremos de detenernos ahí, cual en la Belleza primera, o hay que transponer la Inteligencia, y la Inteligencia está por delante del primer Principio con relación a nosotros, anunciando, como «en la antesala del Bien», que encierra en sí todas las cosas, más bien como una imagen pluralizada de aquél, mientras aquél permanece en absoluta unidad?

3 Hay que examinar esta naturaleza de la Inteligencia, que el razonamiento proclama que es Ente real y la Esencia verdadera, no sin antes habernos asegurado por otra vía de que debe existir una tal naturaleza. Pues bien, quizá resulte ridículo inquirir si la Inteligencia se cuenta en el número de los seres, pero es fácil que algunos disientan aun de esto, y más aún si es tal y como decimos que es: si es una Inteligencia transcendente, si ésta se identifica con los Seres y en ella reside la naturaleza de las Formas. He ahí el tema de nuestra presente discusión.

Pues bien, vemos que los supuestos «seres» son todos ellos compuestos y que ni uno solo de ellos es simple, tanto los elaborados, en cada caso, por el arte como los constituidos por naturaleza. En efecto, los productos del arte constan de bronce, madera o piedra, y sin embargo, por estos elementos no son todavía perfectos antes de que cada arte elabore ésta una estatua, aquélla una casa y la otra una casa por la imposición de una forma inherente a esa arte. Es más, aun de entre los constituidos por naturaleza, algunos son múltiplemente compuestos y se llaman «combinados». Éstos, los descompondrás en la forma común a todos los combinados; el hombre, por ejemplo, lo descompondrás en alma y cuerpo, y el cuerpo, a su vez, en los cuatro elementos. Pero cada uno de éstos, hallarás que consta, a su vez, de materia y forma, puesto que la materia de los elementos es de por sí aforme, e inquirirás de dónde le vino a la materia la forma. Pero también inquirirás acerca del alma: ¿pertenece ya a la clase de seres simples o entran en ella dos elementos, uno de materia y otro a modo de forma, a saber, la inteligencia inmanente en ella? (Hay dos inteligencias: una análoga a la forma inmanente al bronce y otra análoga al artista que impone la forma al bronce.)

Aplicando este mismo método al universo, es posible remontarse, aun en este caso, a la Inteligencia, definiéndola como el Hacedor verdadero y el Demiurgo verdadero, y afirmar que el sustrato, al recibir las formas, se hace uno fuego, otro agua, otro aire y otro tierra; que dichas formas provienen de un principio distinto y que este principio no es otro que el alma; que el alma, a su vez, sobreimpone a los cuatro elementos la forma del cosmos; que según eso la Inteligencia ha resultado ser suministradora de razones a la manera como las artes suministran a las almas de los artistas las razones operativas, y que hay dos clases de inteligencia: la inte-

ligencia a modo de forma del alma, la que tiene razón de forma, y la que provee de forma a la manera del escultor de una estatua, que contiene en sí mismo cuanto dona. Pues bien, los dones que la Inteligencia confiere al alma están más cerca de la verdad; los que recibe el cuerpo, son ya simulacros y copias.

—Pero ¿por qué hay que remontarse por encima del alma en vez de establecer que el alma es la realidad primera? 4

—Pues porque primero es la Inteligencia, que es diferente del alma y superior a ella. Ahora bien, lo que es superior es primero por naturaleza. Porque no es verdad, como se cree, que el alma, una vez perfeccionada, genere la Inteligencia. ¿De dónde lo que está en potencia podrá pasar a estar en acto si no hay una causa que la reduzca a acto? Porque si pasa a acto por casualidad, es posible que no pase. Y por eso hay que establecer que las cosas primeras están en acto y que son indeficientes y perfectas, mientras que las imperfectas son posteriores y derivadas de aquéllas, pero se perfeccionan gracias a sus propios progenitores, a la manera como los padres perfeccionan la prole que en un principio engendraron imperfecta, y que, al principio, son materia respecto a su hacedor, mas luego esta materia, una vez conformada, se perfecciona.

Además, si el alma es pasible[4] pero, por otra parte, tiene que haber algo impasible so pena de que todo perezca con el tiempo, debe haber algo anterior al alma. Además, si el alma es inmanente al mundo pero, por otra parte, tiene que haber algo fuera del mundo, también por este concepto debe haber algo anterior al alma. En efecto, si lo que es inmanen-

[4] Sobre la impasibilidad del alma, tal como se describe aquí, véase H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pág. 66, n. 48. E. R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1963, págs. 242-243, nota a la proposición 80.

te al mundo es inmanente al cuerpo y a la materia, nada permanecerá idéntico. La conclusión es que el hombre y las razones todas no son ni eternas ni idénticas. Que tiene que haber una Inteligencia anterior al alma, cabe deducirlo tanto de estas consideraciones como de otras muchas.

Mas para usar el término «inteligencia» en su verdadero sentido[5], hay que pensar no en la que está en potencia, ni en la que pasa de ininteligencia a inteligencia —si no, habrá que buscar otra inteligencia ulterior a esa—, sino en la que está en acto y es siempre inteligencia[6]. Ahora bien, si la Inteligencia posee el entender como algo no adventicio, síguese que si entiende algo, lo entiende por sí misma, y si posee algo, lo posee por sí misma[7]. Pero si entiende de por sí misma y deduciéndolo de sí misma, es que ella misma es las cosas que entiende. Porque si la esencia de la Inteligencia fuera distinta de las cosas que entiende, la esencia misma de la Inteligencia sería ininteligente, y estaría, asimismo, en potencia, y no en acto. No hay que separar, por tanto, la Inteligencia del inteligible, sólo que acostumbramos a separarlos mentalmente partiendo de nuestra propia experiencia.

---

[5] Plotino refuerza la autoridad de Platón con referencias a los presocráticos. Consiste en una cita con afirmaciones a las que Plotino consigue atribuirles un sentido de acuerdo con su propósito. A. H. ARMSTRONG «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», en *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, pág. 181.

[6] El hombre es uno de los «Seres» por el hecho de que es una Inteligencia *noûs,* y de esta manera se conoce a sí mismo. Cf. G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 74.

[7] Inspirándose en el *Timeo* 42e5 ss. Plotino mantiene que lo que procede de una entidad anterior sin movimiento de parte de la posterior es en cierto sentido autogenerado. En este pasaje se explicita la autogeneración del *Noûs.* J. WHITTAKER, *Studies in Platonism and Patristic Thought,* Londres, Variorum Reprints, 1984, XVII, pág. 177.

—¿Qué es, pues, lo que actúa y qué es lo que entiende para que la identifiquemos con aquellas cosas que entiende?

—Bien claro está que, siendo realmente Inteligencia, lo que entiende y hace subsistir son los Seres. Porque los entenderá estando ellos o en otra parte o en ella, como idénticos a ella. Ahora bien, en otra parte, es imposible, pues ¿dónde? Luego idénticos a ella y en ella. Porque cierto es que no están en los sensibles, como se cree. En efecto, el ser primitivo de cada cosa no es el sensible, ya que la forma sita en los sensibles es imagen, sobre la materia, de la Forma real. Además, toda forma sita en un sujeto distinto de ella le llega a éste proviniendo de otro, y es imagen de ese otro. Además, puesto que tiene que haber un «Hacedor de este universo», ese Hacedor no irá a pensar los seres que son a un mundo todavía no existente en orden a crear dicho mundo. Luego antes de que exista el mundo tienen que existir aquéllos y ser no imágenes derivadas de otros, sino arquetipos primitivos y sustancia de la Inteligencia.

Si dijeren que basta que existan razones, está claro que éstas habrán de ser eternas, y si eternas e impasibles, preciso es que residan en la Inteligencia, y en una Inteligencia eterna e impasible y anterior al «estado», a la «naturaleza» y al «alma», ya que estas entidades existen sólo en potencia. Luego la Inteligencia es los Seres reales, y los piensa no como son en otra parte, puesto que no son ni anteriores ni posteriores a ella, sino como primer Legislador que es, o mejor, como Ley del Ser que es ella misma[8].

Luego es verdad lo de «Porque pensar y ser son la misma cosa», y lo de que «la ciencia de las cosas inmateriales se identifica con su objeto» y lo de «me busqué a mí mis-

[8] Plotino se inspira en esta doctrina de Numenio, que se refiere a la exégesis de Amelio. E. DES PLACES, *Numénius, Fragments*, París, Les Belles Lettres, 1973, pág. 61 y 113, n. 22.

mo», es decir, uno de los Seres. Verdadera es, asimismo, la doctrina de la reminiscencia. Porque nada existe fuera de los Seres, ni están éstos en un lugar, sino que permanecen siempre en sí mismos sin admitir cambio ni destrucción. Y por eso son también Seres reales. En realidad, las cosas que nacen y perecen serán usuarias de un ser adventicio, y así, ya no serán ellas, sino aquél, el verdadero Ser. Las cosas sensibles son, pues, por participación lo que se dicen ser, en virtud de que la naturaleza subyacente a ellas recibe de fuera una forma como la recibe el bronce de la estatuaria y la madera de la arquitectura: el arte se traslada al bronce o a la madera a través de una imagen, pero el arte misma se queda fuera de la materia en identidad consigo misma y en posesión de la verdadera estatua y de la verdadera cama. Pues esto mismo es lo que ocurre también en los cuerpos, y así, este universo, por el hecho mismo de que participa en semejanzas, muestra que los Seres son distintos de éstas: aquéllos son inmutables, éstas mudables; aquéllos subsisten en sí mismos, no necesitan de lugar, pues no son magnitudes sino que están en posesión de una subsistencia intelectiva y suficiente para sí mismos. Porque la naturaleza de los cuerpos requiere ser preservada por otro, mientras que la Inteligencia, sosteniendo por virtud de su maravillosa naturaleza los seres que de por sí son caducos, no busca dónde se sostenga ella misma.

6 Quede, pues, que la Inteligencia es los Seres[9] y que los contiene todos dentro de sí, no como en un lugar, sino como quien se contiene a sí misma y es una sola cosa con ellos.

---

[9] Plotino apunta a una aproximación en pequeña escala a un cuerpo de conocimiento bien articulado y a un estudio todavía mejor de un organismo viviente en el que la parte implica el todo y el todo actúa como parte. E. R. DODDS, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en *Journal of Roman Studies* 50 (1960), 4. Véase IV 9, 5.

Allá están «todos juntamente», pero no por eso menos discriminados. Me explico: el alma misma, aunque contiene en sí muchas ciencias juntas, nada contiene confusamente, y así cada ciencia desempeña su función propia, siempre que hace falta; no arrastra a las demás consigo, sino que actúa sobre cada concepto netamente, entresacándolo de entre la multitud de conceptos depositados, a su vez, dentro de ella[10]. Pues así, y con mayor razón, es como la Inteligencia es todos los Seres juntamente, pero, a la vez, no juntamente, puesto que cada uno es una potencia individual. Mas la Inteligencia total los abarca a todos como el género a las especies y como el todo a las partes. Las potencias de los gérmenes nos ofrecen también una imagen de lo que vamos diciendo. En el todo están todas las partes indiscriminadas, y las razones están allá como en un solo centro. Y así y todo, una es la razón del ojo y otra la de las manos, reconocidas una y otra, en punto a alteridad, por su producto sensible. Así, pues, como cada una de las potencias inherentes a los gérmenes es una sola razón total junto con las razones parciales comprendidas en ella, tiene, sí, lo corporal por materia, (por ejemplo, cuanto es líquido), pero ella misma es forma en su totalidad y razón idéntica en especie al alma generativa, que es imagen de otra alma superior. Esta alma sita en los gérmenes es la que algunos llaman «naturaleza», la cual, arrancando de allá, esto es, de los principios anteriores a ella como la llama arranca del fuego, relampagueó y conformó la materia, no empujándola ni valiéndose de las consabidas palancas, sino surtiéndola de razones.

---

[10] La separación es función del cuerpo. Sin él las almas se relacionan del mismo modo como partes del *Noûs*. En cuanto se vuelven al *Noûs* son lo que son. H. Blumenthal, «Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus», en *Le Néoplatonisme,* París, CNRS, 1971, pág. 61.

7 Las ciencias sitas en el alma racional son de dos clases: las de los sensibles (si se debe admitir ciencias de los sensibles: a éstas les cuadra el nombre de «opiniones»), que siendo posteriores a sus objetos, son imágenes de éstos; y las de los inteligibles, que son las ciencias reales y verdaderas, las cuales, pasando de la Inteligencia al alma racional, no aprehenden objeto alguno sensible. Éstas, en cuanto ciencias, se identifican con sus inteligibles respectivos y poseen su inteligible y su intelección sacándolos de dentro, porque dentro de ellas está la Inteligencia —esto es, las realidades primeras—, que está siempre consigo misma y existe en acto y no lanza su mirada a sus objetos cual si no los poseyera o cual si los adquiriera de nuevo, o cual si los recorriera por no tenerlos a mano —éstas son afecciones propias del alma—, sino que está siempre en sí misma siendo todas las cosas juntamente, y no, por el contrario, pensándolas en orden a hacerlas subsistir individualmente[11]. Porque no es verdad que cuando pensó Dios, nació Dios, y cuando pensó el movimiento, nació el movimiento. De donde tampoco es correcto llamar a las Formas «intelecciones» si se las llama así en el sentido de que tal Forma determinada nació, o existe, desde que fue pensada por la Inteligencia. La razón es que el objeto de la intelección tiene que ser anterior a dicha intelección. De lo contrario, ¿cómo llegaría ésta a pensar en él? No, ciertamente, por casualidad, ni tampoco fue el azar como dio con él.

8 Si, pues, la intelección es de algo inmanente, aquello inmanente es la Forma. Y ésa es también la Idea. Y esto ¿qué es? La Inteligencia y la Esencia intelectiva. No es que cada Idea sea distinta de la Inteligencia, sino que cada una es In-

---

[11] La actualidad de un objeto en la inteligencia y el acto por el cual la inteligencia conoce el objeto son una misma cosa. J. MOREAU, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, París, J. Vrin, 1970, págs. 99-102.

teligencia y, así, la Inteligencia total es todas las Formas, pero cada Forma particular es una Inteligencia particular, del mismo modo que la ciencia total es todos los teoremas, pero cada teorema particular es una parte de la ciencia total, no como discriminado localmente, sino porque cada uno posee una virtualidad propia en el todo.

Esta Inteligencia está, pues, en sí misma y, poseyéndose en quietud a sí misma, es siempre saturación. Si, pues, la Inteligencia fuera concebida como preexistente al Ser, habría que concluir que la Inteligencia, actuando y pensando, realizó y engendró a los Seres. Pero puesto que, necesariamente, hay que concebir al Ser como preexistente a la Inteligencia, preciso es afirmar que los Seres yacen sitos en el sujeto inteligente, y que la actividad y la intelección se sobreañaden a los Seres como la actividad del fuego se sobreañade al fuego ya existente, de modo que los Seres posean la Inteligencia inmanente[12] como actividad propia que se les sobreañade.

Mas también el Ser es actividad. Una sola es, pues, la actividad de ambos, mejor dicho, ambos son una sola cosa. Ser e Inteligencia son, pues, una sola naturaleza. Y por ello, también lo son los Seres, la actividad del Ser y la Inteligencia, así entendida. Y las intelecciones, entendidas así, son la Forma, la conformación y la actividad del Ser. No obstante, son concebidas como entidades distintas y anteriores unas a otras porque nosotros las dividimos. Porque la inteligencia que divide es distinta de la inteligencia que es indivisa y no divide el Ser de la totalidad de los Seres.

¿Cuáles son, pues, esos Seres comprendidos en una sola 9
Inteligencia que nosotros dividimos al pensarlos? Porque estando ellos quietos, es menester destacarlos del mismo mo-

[12] La traducción lee *enónta*. Véase más arriba (§ 13) *epì toîs oûsin*.

do que, de una ciencia existente en unidad, es menester sacar a consideración sucesiva los teoremas comprendidos en ella. Pues bien, puesto que este mundo es un animal que comprende todos los animales y que recibe de otro el ser y el ser tal cual es, y puesto que el principio del que proviene[13] es reductible a la Inteligencia, es necesario que en la Inteligencia exista el Modelo universal y que dicha Inteligencia sea un cosmos inteligible[14], del que dice Platón: «en el Animal que es realmente». Porque así como dadas la razón de un animal individual y la materia receptiva de la razón seminal, necesariamente nace el animal, así, del mismo modo, dada una naturaleza intelectiva y omnivirtual y no habiendo nada que lo impida, no mediando nada entre aquélla y el sujeto capaz de recibirla, necesariamente éste es ordenado y aquél ordena. Y lo ordenado posee la forma dividida, aquí hombre, allá sol, mientras que el principio ordenador contiene todas las cosas en unidad.

Pues bien, cuantas cosas existen en el mundo sensible a modo de formas, provienen de allá; cuantas no, no. Por eso allá no se da Forma alguna de los seres contrarios a la naturaleza, como no existe en las artes ninguna forma de los productos contrarios al arte, ni en los gérmenes la cojera de nacimiento se debe a que la razón seminal no domina; la accidental, a deterioro de la forma.

Entre las Formas de allá se cuentan las Cualidades y Cuantidades concordantes, los Números, Magnitudes y Relaciones, las Acciones y Pasiones conformes a la naturaleza y los Movimientos y Reposos tanto universales como particulares. En vez de tiempo, eternidad. El lugar existe allá intelectivamente: la inclusión de uno en otro. Allá, pues, estan-

[13] Es decir, el Alma.

[14] Véase V 8, 7, 12.

do todos los Seres juntos, cualquiera de ellos que concibas es Sustancia y Sustancia intelectiva. Cada uno es partícipe de vida y es Identidad y Alteridad, Movimiento y Reposo, Móvil e Inmóvil, Sustancia y Cualidad. Todos son Sustancia. Y es que cada Ser está, además, en acto, y no en potencia, de manera que la Cualidad no está separada de la respectiva Sustancia.

—¿Será entonces que allá no existen más que las cosas que existen en el mundo sensible o hay otras más?

—Antes de responder a esta pregunta, hay que considerar los productos del arte. Porque de ninguna cosa mala hay allá Forma: el más acá es un resultado de la indigencia, de la privación y de la deficiencia; es una afección de la materia cuando se malogra o de un sustrato semejante a la materia.

—¿Y los productos del arte y las artes? 11

—De las artes, todas las que son imitativas, la pintura, la escultura, la danza y la pantomima, como tocan acá su sustancia, como se valen de un modelo sensible, como imitan formas y movimientos y reproducen las proporciones que ven, no sería razonable referirlas al mundo inteligible, como no sea en cuanto están en la razón del hombre. Pero si de la observación de la proporción existente en los animales se alcanza a considerar la disposición que reina entre animales universales, esa consideración sería una parte de la potencia que considera y contempla allá la proporción que reina entre todos los Seres en el mundo inteligible.

Sigamos adelante. Puesto que toda música versa sobre la armonía y el ritmo, aquella parte de la música[15] que estudia intelectivamente el ritmo y la armonía está allá por el mismo título que lo está el arte que estudia el Número inteligible. Las artes productivas de productos realizados técnica-

[15] La traducción sigue, con Cilento, la mayoría de los manuscritos.

mente, como la construcción y la arquitectura, en cuanto se valen de la proporción, se puede decir que traen de allá y de las ciencias de allá sus principios. Pero como entremezclan esos principios con la realidad sensible, no se puede decir que estén allá totalmente. Lo están en cuanto están en el hombre. Tampoco lo están en la agricultura, que atiende a la planta sensible, ni en la medicina, que considera la salud de acá, ni la que versa sobre la fortaleza y el buen estado del cuerpo[16]. Otra es la Fuerza y Salud de allá por la que todos los Vivientes viven impávidos y cabales. La retórica y la estrategia, el arte de gobernar la familia y el reino, si bien algunas de ellas combinan la belleza con las acciones, con todo, si paran mientes en la Belleza de allá, logran integrar para su ciencia una parte de allá derivada de la Ciencia de allá. La geometría, como tiene por objeto los inteligibles, también debe ser situada allá, y en la cúspide más alta, la filosofía, puesto que versa sobre el ser.

Baste lo dicho sobre las artes y los productos de las artes.

12 Pero si la Forma de Hombre está allá, si está allá la Forma del Hombre racional y técnico, si las artes que son productos de la inteligencia están allá, entonces es menester afirmar[17] que también están allá las Formas de los universales, no la de Sócrates, sino la del Hombre.

Pero por lo que se refiere al hombre, hay que examinar si también el hombre individual está allá. Ahora bien, a características individuales distintas corresponden Formas distintas[18]. Así, puesto que el de nariz chata difiere del de nariz aquilina, hay que catalogar la aquilinidad y la chatura como

[16] Es decir: la gimnasia.

[17] Se entiende en la traducción que la apódosis comienza con *chrḗ dè kaì* (12, 2).

[18] Se sigue la sugerencia de la «editio maior»: *singulare, quia non est idem, aliud est alii.*

diferencias dentro de la especie «Hombre», del mismo modo que hay diferencias dentro del género «Animal». Pero el que tal o cual individuo tenga tal o cual tipo de aquilinidad, proviene de la materia. Asimismo, de las diferencias en el color de la tez, unas radican en la razón seminal mientras que otras las causan la materia y la diversidad de regiones.

Nos queda por hablar de si sólo las cosas del mundo 13
sensible están allá o si del mismo modo que el Hombre en sí es distinto del hombre, así también el Alma en sí es distinta del alma, y la Inteligencia en sí, de la inteligencia. Pero primero hay que observar que no hay que pensar que cuantas cosas existen acá sean todas imágenes de Modelos de allá, ni que el alma sea imagen del Alma en sí, sino que un alma difiere de otra en valía, y que aun acá, aunque no quizá como está acá, es un Alma en sí. Ahora bien, siendo cada alma realmente alma, tiene que haber aun en nuestras almas una Justicia, una Templanza y una Ciencia verdaderas que no sean figuras ni imágenes de aquéllas, cual copias en un medio sensible, sino que sean aquellas mismas existiendo acá de un modo distinto. Aquéllas no están, efectivamente, separadas en un lugar aparte. Consiguientemente, allí donde hay un alma emergiendo sobre el cuerpo, allá están también aquéllas. Es que el mundo sensible está en un solo lugar, mientras que el inteligible está en todas partes. Cuantas son, pues, las cosas que semejante alma posee acá, las mismas están allá.

La conclusión es que si por las cosas del mundo sensible se entienden las del mundo visible, entonces allá están no sólo las del mundo sensible, sino también otras más. Pero si se entienden las del mundo incluidas el alma y las cosas del alma, entonces acá están cuantas cosas están también allá.

Síguese que aquella Naturaleza que comprende todas las 14
cosas en la región inteligible debe ser tenida por Principio.

—¿Y cómo, si el Principio que es realmente Principio es absolutamente uno y simple mientras que en los Seres hay multiplicidad?

Cómo es que existen estos Seres además del Uno, cómo es que son multiplicidad, cómo es que son todas las cosas, por qué son Inteligencia y de dónde, todo esto hay que tratarlo partiendo de otro principio.

Sobre si hay allá una Forma de seres nacidos de la putrefacción, una Forma de bichos molestos, de la suciedad y del barro, hay que decir que cuantas cosas reporta la Inteligencia del Primero, son todas excelentísimas. Esas cosas no entran en el haber de las Formas. Ni consta de ellas la Inteligencia, sino que el alma proviene de la Inteligencia y toma otras cosas de la materia, entre las cuales ésas.

Pero de estas cosas hablaremos más claramente cuando volvamos sobre la dificultad de cómo del Uno provino una multiplicidad.

Los compuestos, puesto que, siendo como son casuales, son sensibles que se reúnen no por designio de la inteligencia, sino por cuenta propia, no se hallan entre las Formas. Los productos de la putrefacción se deben a que el alma no puede acaso hacer otra cosa; de lo contrario, produciría alguno de los seres naturales; al menos, lo produce donde puede.

Acerca de las artes, digamos que en el Hombre en sí están comprendidas cuantas artes son relativas a los productos que por naturaleza le convienen al hombre.

—¿Hay que postular un Alma universal anterior a la individual, y un Alma en sí o Vida en sí anterior al Alma universal?

—Sí, hay que llamar Alma en sí a la que existe en la Inteligencia antes de que nazca el Alma.

ENÉADA VI

He aquí el contenido de la *Enéada* sexta de filósofo Plotino:

VI 1. Sobre los géneros del Ser, libro I.
VI 2. Sobre los géneros del Ser, libro II.
VI 3. Sobre los géneros del Ser, libro III.
VI 4. Que el Ente, siendo Uno e idéntico, está todo a la vez en todas partes, libro I.
VI 5. Que el Ente, siendo Uno e idéntico, está todo a la vez en todas partes, libro II.
VI 6. Sobre los números.
VI 7. Sobre cómo vino a la existencia la multiplicidad de las ideas, y sobre el Bien.
VI 8. Sobre lo voluntario y sobre la voluntad del Uno.
VI 9. Sobre el Bien o el Uno.

Además, hay que examinar en qué consista esta estabilidad de acá desde este nuevo punto de vista: Cuando uno pasa de la enfermedad a la salud, se cura. ¿Qué especie de reposo opondremos, pues, a esta curación? ¿El término inicial? Éste es enfermedad, no estabilidad. ¿El término final? Éste es salud, que no es lo mismo que la estabilidad. Y decir que la salud o la enfermedad son una cierta estabilidad, es decir que la salud y la enfermedad son especies de la estabilidad, lo cual es absurdo. Y si se dice que la estabilidad es un accesorio de la salud, la salud no será salud antes de que haya estabilidad. Pero sobre estas cuestiones, piense cada uno como le parezca.

28 Ya hemos dicho que la acción y la pasión deben ser calificadas de movimientos; que es posible dividir los movimientos en absolutos, acciones y pasiones; que los otros géneros mencionados son reductibles a los anteriores; que lo relativo consiste en la relación de una cosa a otra y que ambos correlativos coexisten simultáneamente. Cuando lo relativo es resultado de la relación de una sustancia, no será relativo en cuanto sustancia, sino en cuanto parte de una sustancia —tal es el caso de la mano o de la cabeza— o en cuanto causa, principio o elemento de la misma. Es posible, además, dividir los relativos como los han dividido los antiguos: discriminándolos unos como causas, otros como medidas, otros a título de exceso o defecto y otros, en general, por el criterio de semejanzas o desemejanzas. Y esto es lo que hay acerca de estos géneros.

VI 4-5 (22-23) QUE EL ENTE, SIENDO UNO E IDÉNTICO, ESTÁ TODO A LA VEZ EN TODAS PARTES, LIBROS I-II

INTRODUCCIÓN

Esta obra fue la primera escrita por Plotino después de que Porfirio se uniera a él *(Vida* 5). Porfirio la dividió en dos tratados de las *Enéadas* (22 y 23 en el orden cronológico) en un momento en el que el mismo Plotino descansa e inicia un nuevo comienzo. En VI 4 la discusión de la omnipresencia del ser real parte de la experiencia del hombre, que es un alma en un cuerpo. En VI 5 comienza de nuevo a partir de la conciencia común del hombre de la presencia de Dios. Quizá no hay otra parte de las *Enéadas* que requiera más el ser comprendida, si queremos captar el pensamiento de Plotino y de todo el pensamiento influido por el neoplatonismo acerca de la naturaleza y presencia del ser espiritual en toda su profundidad y extensión. Su influencia ha sido muy grande directa o indirectamente. Plotino explica con más fuerza y viveza que nunca lo que significa el ser incorpóreo. Y cómo un ser divino incorpóreo, que es plenitud de vida y pensamiento, tiene que estar presente inmediatamente y como totalidad en todos y cada uno de los seres en cualquier momento de la difusión y dispersión del espacio y tiempo. Por razón de su concentración en este tema principal, Plotino no expone demasiadas cosas sobre las distinciones entre las hipóstasis

divinas, el Alma, Entendimiento, el Uno o Dios. No siempre se define con claridad el límite entre el Alma y Entendimiento en las *Enéadas,* pero no resulta extraño dado el poco relieve que se ha de poner en la transcendencia del Uno o Dios. Sin embargo el Dios transcendente no está ausente de ninguna manera de la obra, como lo demostrará una lectura cuidadosa de 4, cap. 11 y 5, caps. 1 y 4. La unidad de lo divino, la presencia inmediata de lo más alto en lo más bajo, la continuidad no quebrada de la vida divina desde su fuente hasta su última difusión (V 2, 2, 24-29) siempre fueron partes esenciales en el pensamiento de Plotino. Este aspecto de su pensamiento es el que desarrolló Porfirio. Jámblico y sus sucesores que aunque también mantenían la continuidad de la vida divina y la presencia de lo más alto en lo más bajo, sin embargo se inclinaban más a reforzar y endurecer las distinciones de transcendencia.

El acento sobre la unidad y omnipresencia del ser espiritual lleva a fuertes afirmaciones de una doctrina que Plotino siempre sostuvo, a saber: la de la unidad de todas las almas (especialmente 4, caps. 4 y 14). Le conduce también a una poderosa crítica de las imágenes de emanación (4, cap. 7 precedido por la crítica de la idea común de la «presencia por poderes» en el cap. 3) lo cual deja bien claro que la emanación para Plotino era, aunque necesaria, una metáfora. Se pone bien de relieve (por la importante distinción que se hace en 4, cap. 10 entre imágenes naturales, sombras o reflejos e imágenes artificiales, estatuas o retratos) la inmediatez de la presencia de lo espiritual o inteligible en el mundo sensible y la total dependencia este último ante esta presencia por la cuasi-realidad que le atañe.

La finalidad última de la obra, como sucede con frecuencia en Plotino, no es resolver problemas o explicar una doctrina sino más bien mover a sus lectores para que busquen la salvación y la liberación. En algunos capítulos de las *Enéadas* (4, 14-15; 5, 12) muestra con más fuerza que nunca lo que para él significa la liberación y salvación, a saber: la liberación de las limitaciones de nuestro caprichoso ego empírico, sustituyéndolas por el «otro hombre» que ha añadido a nosotros y de esta manera volver a la unidad en la diversidad del Todo divino, en el cual estamos siempre nosotros en el nivel más profundo.

SINOPSIS

I. Planteamiento: la omnipresencia del alma ¿es natural o accidental? (VI 4, 1).

1. Las dos alternativas (1, 1-8).
2. Objeciones contra la omnipresencia natural (1, 8-13).
3. Objeciones contra la omnipresencia accidental (1, 13-29).
4. Problema (1, 29-34).

II. Primera fundamentacion de la omnipresencia (VI 4, 2-10).

1. Omnipresencia del Ser: natural, total e inmediata (caps. 2-3).
   a) Omnipresencia natural (2, 1-39).
   b) Omnipresencia total (2, 39-49).
   c) Omnipresencia inmediata (cap. 3).
2. Omnipresencia y unimultiplicidad (caps. 4-6).
   a) En el Ente (4, 1-26).
   b) En el Alma (4, 26-6, 20).
3. Omnipresencia e identidad indivisa (caps. 7-10).
   a) Dos analogías (cap. 7).
   b) Omnipresencia y participación (caps. 8-10).

III. Objeciones y respuestas (VI 4, 11-16).

1. Primera aporía: Omnipresencia, multiplicidad y participación (caps. 11-12).
2. Segunda aporía: Omnipresencia e indivisión (cap. 13).
3. Tercera aporía: Unimultiplicidad del Alma (caps. 14-15).
4. Cuarta aporía: Escatología tradicional (cap. 16).

IV. Nueva fundamentación de la omnipresencia (VI 5, 1-10).

1. Argumento 1.º: Creencia universal en la omnipresencia de Dios (cap. 1).
2. Argumento 2.º: Naturaleza del Ser verdadero (caps. 2-3).

3. Argumento 3.º: la omnipresencia, atributo de la divinidad (4, 1-13).
4. Argumento 4.º: infinitud: «infinito, luego inmenso (4, 13-17).
5. Objeción contra la omnipresencia inmediata y respuesta (4, 17-24).
6. Unimultiplicidad y omnipresencia: nuevas precisiones (caps. 5-10).
7. Omnipresencia y articipación: nuevas precisiones (cap. 8).
8. Unimultiplicidad y omnipresencia del Alma: nuevas precisiones (9, 1-10, 40).
9. Conclusión (10, 40-52).

V. Solución de dificultades (VI 5, 11-12).

1. Problema 1.º (cap. 11).
2. Problema 2.º (12, 1-15).
3. Problema 3.º (12, 15-36).

VI 4 (22) QUE EL ENTE, SIENDO UNO Y EL MISMO, ESTÁ TODO A LA VEZ EN TODAS PARTES, LIBRO I.

¿Por qué el Alma está presente al universo en todas partes? ¿Es porque, siendo por naturaleza capaz de dividirse en los cuerpos, el cuerpo del universo es de un tamaño determinado? ¿O es que ya por sí misma está presente en todas partes y no está donde el cuerpo le obligue a extenderse, sino que el cuerpo la encuentra presente en todas partes antes que él, de suerte que, dondequiera que el cuerpo se sitúe, allí encuentre al Alma presente antes de situarse él en un parte del universo y el cuerpo entero del universo y el cuerpo entero del universo se sitúe en un Alma ya presente?

Pero si ya antes de llegar el cuerpo con su volumen, el Alma se ha dilatado en una extensión determinada llenando todo el espacio, ¿cómo podrá no tener magnitud? ¿Y cómo se las arreglará para estar en el universo antes de haberse originado el universo, no existiendo el universo? Y la teoría de que, supuesto que es indivisa y sin magnitud, está en todas partes sin tener magnitud ¿cómo podría uno admitirla? Y si se alegara que se coextiende con el cuerpo sin ser cuerpo, ni aun así nos permite esto esquivar la dificultad, dado que con ello le atribuimos la magnitud accidentalmente. Porque aun en ese caso cabría preguntar del mismo modo y con

toda razón cómo es que cobra magnitud accidentalmente. Porque no es cierto que el Alma se difunda como se difunde la cualidad —por ejemplo, la dulzura o el color— por todo el cuerpo. Éstas son afecciones de los cuerpos, de suerte que toda la zona afectada sufre la afección, y ésta no es nada en sí misma: es algo del cuerpo, y entonces se la detecta. Y por eso forzosamente se coextiende con el cuerpo, y la blancura de una parte no comparte la afección de la blancura de otra. Además, en la blancura de una parte es específicamente la misma que la de otra, empero no es la misma numéricamente, mientras que, en el Alma, el alma que está en el pie es numéricamente la misma que la que está en la mano, como lo demuestran las percepciones. Y en general, en las cualidades, una misma cualidad se nos manifiesta dividida, mientras que, en el Alma, la misma alma se nos manifiesta indivisa, pero se dice que está dividida en el sentido de que está en todas partes.

Tratemos, pues, de estos puntos desde el principio, por si se nos ofrece alguna clarificación aceptable: ¿Cómo es que el Alma, siendo incorpórea y exenta de magnitud, es capaz de alcanzar una extensión dilatadísima, sea con anterioridad a los cuerpos, sea en los cuerpos? Si apareciese clara su extensibilidad con anterioridad a los cuerpos, nos resultaría ya más fácil el aceptar esa misma extensibilidad sobre los cuerpos.

2 En realidad, existe, de un lado, el Universo verdadero, y de otro, la copia de ese Universo , o sea, la naturaleza de este mundo visible. Pues bien, el Universo real no está en cosa alguna, porque ninguna es anterior a él. En cambio, lo que sea posterior a él, eso forzosamente estará ya, si ha de existir, en aquel Universo, principalmente si depende de él y no puede, sin él, estar ni en reposo ni en movimiento. Porque aunque supongas que dicha cosa no está en él como en un

lugar, tanto si concibes el lugar como «límite del cuerpo continente» en cuanto continente, como si lo concibes como «un intervalo» del vacío, un intervalo que existía antes que la naturaleza y sigue existiendo, con todo, puesto que en aquél se apoya, por así decirlo, y en él descansa estando aquél presente en todo y sosteniéndolo todo, trata de captar mentalmente lo que quiero decir, prescindiendo del nombre que le atribuimos.

Esto lo he dicho por otro motivo: porque aquel Universo, que es primordial y es Ente, no anda en busca de lugar ni está en absoluto en cosa alguna. Efectivamente, todo universo no puede por menos de no verse destituido de sí mismo, antes bien está colmado de sí mismo y es igual a sí mismo. Donde esté el universo, allá está él, porque el universo es él mismo. Y en general, cualquier cosa que se sitúe en el Universo siendo distinta de él, participa de él, concurre con él y recibe su fuerza de él, no dividiéndolo, sino encontrándoselo en sí misma, yendo ella misma a su encuentro, ya que aquél no se salió de sí mismo. Porque el Ente no podía estar en el no-ente, sino, si acaso, el no-ente en el Ente. Encuéntrase, pues, con el Ente entero. Porque no era posible que el Ente se desgajara de sí mismo. Está claro, además, que decir del Ente que está en todas partes quiere decir que está en el Ente. Luego es sí mismo. Y nada tiene de extraño que «en todas partes» quiera decir «en el Ente» y «en sí mismo», porque «en todas partes» es en este caso «en unidad». Pero nosotros, como ponemos el Ente en lo sensible, ponemos también allí la omnipresencia, y como reputamos lo sensible por grande, no nos explicamos cómo aquella naturaleza inteligible se extienda en una cosa grande y tan grande. Pero, en realidad, esto que llamamos grande es pequeño, mientras que aquello que reputamos por pequeño es grande, puesto que se extiende entero hasta cada parte de lo sensi-

ble, o mejor dicho, lo sensible, yendo de todas partes con todas sus partes hasta aquello, lo encuentra entero en todas partes y superior a sí mismo en grandeza[1]. Por eso, como quien no ha de percibir algo más con la extensión —pues se saldría fuera del Todo— se propuso rodearlo; pero como tampoco podía abarcarlo ni meterse dentro, se contentó con ocupar un lugar y un puesto donde mantenerse a salvo, avecinándose a aquello que está presente a la vez que no está presente. Aquello está, efectivamente, en sí mismo aun cuando alguna cosa desee estar presente a ello. En cualquier punto, pues, que el cuerpo del universo se encuentre con ello, encuentra al Todo, de suerte que no necesite ya para nada ir lejos[2]; le basta con girar en un mismo punto, a sabiendas de que ese punto de que disfruta con cada parte de sí es el Todo. Porque si el Todo mismo estuviera en un lugar, habría que dirigirse hacia él rectilíneamente y tocarle en una parte de él con una parte de sí; sería preciso que «lejos» y «cerca» existieran realmente. Pero si ni «lejos» ni «cerca» existen realmente, forzoso es que esté presente todo entero, si es que está presente; y lo está enteramente a cada uno de aquellos de los que no está ni lejos ni cerca; pero si son capaces de recibirlo, está presente.

3 ¿Qué diremos entonces? ¿Que el Ente mismo está presente? ¿O que se queda en sí mismo pero que hay potencias que proviniendo de él van a todas las cosas, y que así es como se dice que está en todas partes? Porque así es como se

---

[1] Plotino expone las características del Ente *tò ón* por contraposición al mundo sensible *en aisthenētôi*. Dentro de éste juzgamos lo grande pequeño, siendo así que el Ente es por todas partes completamente mejor que lo sensible.

[2] Se sigue la indicación de la *editio maior: hōs... toútou* (VI 4, 2, 41-42), *cum totum sit hoc (i.e. sensibile aliquid), in quo...* Lo sensible siempre topará con el Todo Ente.

dice que las almas son a modo de rayos luminosos, de suerte que el Ente mismo se quede asentado en sí mismo, pero que las almas emitidas por él se encarnen en vivientes sucesivos.

—La respuesta es que, en los seres en los que no hay más que una faceta de aquél debido a que no retienen toda la naturaleza existente en el Ente mismo transcendente, en éstos lo que está presente en el ser en el que aquél está presente es una potencia de aquél. Sin embargo, ni aun así deja aquél de estar enteramente presente, puesto que ni aun entonces queda desconectado de esa potencia suya que comunicó a dicho ser; sólo que el que la recibió no fue capaz de recibir más que esto, pese a que todo el Ente estaba presente[3]. En cambio, en los seres en los que están presentes todas las potencias, él mismo está claramente presente, sin dejar por eso, sin embargo, de estar separado. Porque si se conviertiera en forma de un ser particular, dejaría de ser un todo y de estar en sí mismo en todas partes; sería de otro accidentalmente[4]. Ahora bien, como aquél no es pertenencia de nada de lo que quiere ser pertenencia de aquél, aproxímase a quien él mismo quiera de la manera que puede[5], a

[3] Plotino distinguió mejor que ninguno de sus antecesores las características de la sensación o *aísthēsis*. (Véase III, 6, 1, 1-2). Según Blumenthal, el punto candente en Aristóteles está en que al usar la analogía, descubre que *aísthēsis* es una actividad que excluye cualquier clase de divisibilidad y por tanto una actividad adecuada al alma en cuanto no influida por el cuerpo. Cf. H. J. BLUMENTHAL, «Some Platonist Readings of Aristotle», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, nº 207, n. s., 27 (1981), 87.

[4] El pensamiento de Plotino es liminar. No se ve claro por qué el Ente al ser de otro accidentalmente dejaría de ser un todo.

[5] En el pasaje VI 4, 3, 15-16 la traducción sigue el texto de la *editio maior*, tomando el *hó* (el ser particular) como sujeto de *ethélē* y *autô* (el Ente) como complemento de lugar. En la variante de *hôi* (dativo: el ser

saber, no haciéndose pertenencia de aquel ser particular, sino aspirando éste a él, y no a ningún otro. Nada tiene, pues, de extraño que de ese modo esté en todos, porque tampoco está en ninguno de ellos de tal manera que les pertenezca. Y por eso quizá no sea absurdo decir que el alma se coextiende con el cuerpo accidentalmente con tal que se advierta que el alma misma se mantiene en sí misma sin dejarse apropiar por la materia ni por el cuerpo, y que el cuerpo entero en cada parte de sí aparezca como iluminado por el alma.

Y no hay que extrañarse de que aquel, no estando localizado, esté presente a todo lo que está localizado. Lo extraño —e imposible a más de extraño— sería lo contrario, que si aquel ocupara, también él, un lugar propio, estuviera presente a alguna otra cosa localizada, o que estuviera presente en absoluto y presente del modo como nosotros decimos que está. Pero de hecho la razón dice que no habiéndole cabido en suerte lugar alguno, necesariamente está presente, a quien está presente, todo entero, y que estando presente a todos como a cada uno, les está presente todo entero.

—Entonces una parte de él estará aquí y otra en otra parte, de modo que estará dividido y será cuerpo.

—No, porque ¿cómo lo vas a dividir? ¿Dividirás su vida? Pero si el todo era la vida, la parte no será vida. ¿Dividirás de modo que una inteligencia esté en uno y otra en otro? Entonces ninguna de las dos será inteligencia. ¿Dividirás su ser? Entonces la parte no será ser, si el todo era ser.

¿Y si alguien dijera que también el cuerpo dividido tiene partes que a la vez son cuerpos?

---

particular) como complemento de lugar y *autó* (el Ente inteligible) como sujeto, el texto resultaría incomprensible.

—Sí, pero la división era no de un cuerpo, sino de un cuerpo cuanto, y a cada una de las partes la llamábamos cuerpo por su especie, en cuanto cuerpo; el Ente, en cambio, no sólo no tiene una cuantidad particular, sino que ni siquiera cuantidad de ninguna clase.

¿Cómo es, pues, que el Ente contiene a los entes? ¿Como 4
es que contiene una multiplicidad de inteligencias y una multiplicidad de almas, si el Ente es uno solo en todas partes, y no sólo específicamente, y una sola Inteligencia y una sola Alma? Sin embargo, contiene almas distintas: la del universo y las otras! Todo esto parece dar fe en contra nuestra. Además, los argumentos aducidos, supuesto que tengan alguna fuerza constrictiva, sin embargo no tienen poder persuasivo: la mente no acaba de persuadirse de que uno así sea el mismo en todas partes. Tal vez sería mejor dividir aquel Todo de manera que aquello de donde ha partido la división no sufra menoscabo en nada, o, para expresarse en términos más adecuados, generar a partir de aquél, y así, dejar que exista la prole nacida de aquél y que sean las almas originadas a modo de partes las que colmen ya todas las cosas.

—Pero si aquél permanece como el Ente en sí porque tiene visos de paradójico que cosa alguna esté toda a la vez en todas partes, el mismo razonamiento será aplicable a las almas. Ya no estarán las almas en los cuerpos en los que se dice que el alma esá toda en todo cuerpo, sino que o se dividirán o, permaneciendo enteras en una parte del cuerpo, en ella volcarán su potencia, con lo que la misma dificultad de un todo omnipresente se repetirá en las potencias del alma. Además, una parte del cuerpo tendrá alma, mientras que otra tendrá sólo una potencia. En todo caso, ¿cómo podrá haber muchas almas y muchas inteligencias? ¿Cómo podrán existir los entes a la vez que el Ente? Es más, puesto que los entes proceden de sus antecedentes en calidad de números,

y no de magnitudes, de nuevo nos plantearán el mismo problema de cómo es que llenan el universo.

En conclusión, con este modo de concebir la procesión no se ha descubierto medio alguno de solucionar el problema. En efecto, admitimos que el Ente es múltiple por alteridad, y no localmente. Porque el Ente está todo junto, aun cuando sea múltiple de ese modo, «ya que ente linda con ente» y «está todo junto», y la Inteligencia es múltiple por alteridad, no localmente, sino toda junta.

—¿Acaso también las almas?

—Sí, también las almas. Efectivamente, aun aquello del alma que es «divisible en los cuerpos» se dice que es indiviso por naturaleza, sólo que, dado que los cuerpos tienen magnitud, como la naturaleza del alma de acá está presente en ellos, mejor dicho, como los cuerpos están en el alma, al reflejarse aquella naturaleza en cada una de las partes en las que los cuerpos están divididos, se pensó que el alma era divisible en los cuerpos en ese sentido. Porque el alma no está condividida con las partes del cuerpo, sino toda en todas, lo evidencia la unidad e indivisibilidad real de su naturaleza. Por lo tanto, ni la unidad del alma acaba con su multiplicidad, como tampoco el Ente acaba con los entes, ni la multiplicidad está allá en pugna con la mitad, ni hace falta recurrir a la multiplicidad para llenar de vida a los cuerpos, ni hay que pensar que la multiplicidad sea resultado de la magnitud del cuerpo, sino que, anteriormente a los cuerpos, el alma es múltiple y una. Porque en el todo están ya las muchas almas, no en potencia, sino cada una en acto. Porque ni el alma una y entera impide que las muchas estén en ella ni las muchas que sea una sola[6]. Porque se disocian sin

[6] En VI 4, 4, 39-40 la traducción se separa de Porfirio, que omite el importante pensamiento de Plotino contenido en el texto desde *en gàr tôi* a *enérgeia hekástē*. El filósofo neoplatónico afirma que ni el alma única se

estar disociadas, y están presentes unas a otras sin ser ajenas las unas a las otras. Y es que no están deslindadas con límites, como tampoco lo están las ciencias en una sola alma, y el alma una es tal que contiene a todas en sí misma. Así es de infinita semejante naturaleza.

5 Y en eso hay que poner la grandeza de esa naturaleza, y no en la masa. Porque la masa es algo pequeño que va camino de la nada si uno la va mermando. Allá, empero, ni siquiera hay posibilidad de mermarla; y aunque la mermes, no se agotará. Si, pues, no se ha de agotar, ¿a qué temer que se aleje de cosa alguna? Porque «cómo podría alejarse» si no se agota, sino que es una naturaleza siempre perenne que no fluye? Si fluyera, llegaría tan sólo hasta donde es capaz de fluir. Pero si no fluye —pues ni siquiera tiene a donde fluir: tiene ocupado el universo, mejor dicho, ella misma es el universo— y si es una cosa más grande que la maturaleza del cuerpo, se puede pensar con razón que es poco lo que le da al universo: le da tanto cuanto éste es capaz de llevarse de ella.

Ahora bien, si hay que decir que el alma sea menor que el universo, ni dando por supuesto que sea menor en tamaño, debemos desconfiar de que lo menor pueda extenderse sobre lo mayor. Porque ni hay que atribuirle el predicado «menor», ni hay que comparar en dimensión una masa con lo carente de masa —eso sería como decir que la medicina es menor que el cuerpo del médico— ni tampoco hay que pensar que sea mayor en ese sentido de la dimensión cuantitativa, ya que ni siquiera se da en el alma ese tipo de grandeza y mayoría propia del cuerpo[7]. Una nueva prueba de la

---

hace pertenencia de los seres particulares, ni éstos se hacen pertenencia de aquel.

[7] La puntuación de la *editio maior* en VI 4, 4, 16-17 sugiere la afirmación absoluta de la grandeza y mayoría del cuerpo. La traducción no

grandeza del alma es el hecho de que, al agrandarse la masa, la misma alma que antes se extendía sobre una masa menor, se extiende ahora sobre la totalidad de ella. Porque sería ridículo por muchos conceptos el agregarle masa al alma.

6 —¿Por qué, entonces, no se desplaza a otro cuerpo?

—Pues porque ese otro cuerpo es el que debe, si puede, acercarse a ella; el que se ha acercado y la ha recibido la posee.

—¿Cómo es eso? ¿Ese otro cuerpo posee la misma alma que el anterior pese a que él mismo posee el alma que posee? Entonces, ¿en qué se diferencia? (i. e. un individuo de otro).

—Por los aditamentos.

—Entonces, ¿cómo es que el alma que está en el pie es la misma que la que está en la mano, mientras que la que está en una parte del universo no es la misma que la que está en otra? ¿Y si las percepciones de un alma son distintas de las de otra?

—A esto hay que responder que también las afecciones que concurren en una misma alma son distintas. Pero, en todo caso, son los objetos del juicio los que son distintos, no el que juzga. El que juzga es un mismo juez que se encuentra ora en unas afecciones, ora en otras. Sin embargo, el afectado no es su propio yo, sino la naturaleza de un cuerpo caracterizado. Es el mismo caso que cuando nuestro propio yo juzga del placer del dedo y del dolor de la cabeza.

—¿Por qué, pues, un alma no es consciente del juicio de la otra?

—Pues porque es un juicio, y no una afección. Además, el alma misma que juzga tampoco dice «he juzgado», sino

---

acepta el punto alto después de *epì tês psychês*. De esta forma se establece una comparación entre el cuerpo y el alma.

que se limita a juzgar. Porque tampoco, en el hombre, es la vista la que le comunica su juicio al oído, aunque ambos juzgan, sino la reflexión, que está sobre ambos; y ésta es distinta de ambos. Pero la reflexión conoce por múltiples vías el juicio que ha lugar en otro y se percata de la afección de otro. Mas sobre esto ya hemos hablado en otra parte.

Pero volvamos a nuestro problema: ¿Cómo es que un 7
mismo principio alcanza a todas las cosas? O lo que es lo mismo, ¿cómo es que ningún miembro de la multiplicidad sensible, situado en múltiples sitios, deja de participar de un mismo principio? Porque lo que en buena lógica se desprende de lo dicho no es que haya que dividir aquel principio en una multiplicidad, sino más bien que hay que reducir la multiplicidad fraccionada a la unidad de aquél; ni se sigue que aquel principio se haya acercado a la multiplicidad, sino que ésta, por estar desparramada, nos ha dado pie para pensar que aquél está percelado al igual que ésta. Es como si uno dividiera lo que sostiene y aguanta una carga en partes iguales a las de la carga sostenida. Sin embargo, bien puede ser que una mano sostenga un cuerpo entero y un leño de muchos codos y alguna otra cosa; el que la sostiene alcanza a toda la carga, mas no por eso su mano está dividida en partes iguales a las de la carga: la fuerza, sí, se coextiende, al parecer, con todo el cuerpo con el que está en contacto; empero la mano está delimitada por límites de su propio tamaño y no por los del cuerpo levantado en peso y sostenido. Y si al cuerpo sostenido le añades una nueva magnitud y la mano puede aguantarla, la fuerza sigue sosteniendo esa nueva carga sin dividirse en tantas partes cuantas tiene el cuerpo. Supón ahora que ha quedado suprimida la masa corporal de la mano pero que dejas la misma fuerza que antes sostenía el peso, la fuerza que antes estaba en la mano. ¿No es verdad que seguiría siendo la misma fuerza indivisamen-

te existente por igual en el conjunto de la carga y en cada una de sus partes?

Pues bien, imagínate ahora que tomando una minúscula masa luminosa por centro, la rodeas de un cuerpo mayor, esférico y transparente, de manera que la luz central resplandezca en toda la esfera circundante, sin que a esta masa exterior le llegue un rayo de luz de ningún otro punto. ¿No diremos que aquella luz central, sin sufrir ella misma detrimento alguno, sino permaneciendo incólume, se ha difundido por toda la masa exterior y que la luz observada en aquella masa minúscula ha cupado la zona exterior? Por lo tanto, puesto que la luz no dimana de aquella minúscula masa corpórea, pues que no poseía la luz en cuanto cuerpo, sino en cuanto cuerpo luminoso, en virtud de una fuerza distinta y no corpórea, imagínate que alguien suprime la masa del cuerpo, pero que mantiene la fuerza de la luz. ¿Seguirás diciendo que la luz está en algún sitio o estará difundida por igual y por toda la esfera exterior? Ya no podrás apoyarte mentalmente allí donde estaba situada antes. Ya no podrás decir ni de dónde vino ni por dónde, sino que, sobrecogido de asombro, te quedarás perplejo acerca de esto, al tiempo que, mirando de hito en hito ora a un punto del cuerpo esférico, ora a otro, tú mismo verás la luz. Y es que, aun en el caso del sol, es verdad que, mirando al cuerpo solar, puedes decir de dónde vino la luz que ilumina toda la atmósfera; lo que ves, sin embargo, es la misma luz omnipresente, mas no dividida. Prueba de ello son los eclipses, que impiden que la luz llegue al lado opuesto al de donde provino, mas no la dividen. Si, pues, el sol fuera pura luz desprovista de cuerpo pero que suministrara luz, ésta no se originaría de allí, ni sabrías decir de dónde, sino que sería una sola y misma luz omnipresente que ni se originaría ni tendría principio originativo.

8

Pues bien, como la luz pertenece a un cuerpo, puedes decir de dónde provino porque puedes decir dónde está dicho cuerpo. Pero si existe alguna realidad inmaterial y que no necesite en absoluto de un cuerpo porque es anterior por naturaleza a todo el cuerpo, que esté asentada ella misma en sí misma, mejor dicho, que ni siquiera necesite para nada de tal asentameinto, una realidad así, dotada de semejante naturaleza, que no tiene principio de donde pueda prorrumpir, ni proviene de lugar alguno ni pertenece a cuerpo alguno, ¿cómo vas a decir que una parte de ella está aquí y otra allí? En el mismo instante tendría un principio del que prorrumpió y pertenecería a algún sujeto.

Queda decir, por lo tanto, que si alguna cosa participa de esa realidad, participa en la potencia de toda ella, sin que ella padezca detrimento alguno, y por tanto, ni ningún otro ni el de estar dividida. Es lo que tiene cuerpo lo que es susceptible de padecer, aunque sea accidentalmente, y lo que, por ese concepto, puede ser calificado de pasible y de divisible, puesto que es una especie de afección o forma del cuerpo. Empero, lo que no pertenece a ningún cuerpo, sino que quiere apropiarse del cuerpo, eso, por fuerza, ni padece en modo alguno las demás afecciones del cuerpo ni es susceptible de división. La división es una afección del cuerpo, primariamente del cuerpo y del cuerpo en cuanto cuerpo. Si, pues, lo divisible lo es en cuanto cuerpo, lo indivisible será indivisible en cuanto no cuerpo. Porque ¿cómo podrás dividirlo si carece de magnitud? Si, pues, lo dotado de magnitud participa de alguna manera de una cosa carente de magnitud, participará de ella sin que ésta se divida. De lo contrario, también ella tendrá magnitud. Siempre, pues, que dijeres de ella que está presente en muchos, no quieres decir que se haya hecho múltiple, sino que a aquella cosa una le atribuyes la afección de la multiplicidad porque la ves si-

multáneamente presente en muchos. Y lo de estar presente en ellos, hay que entenderlo no en el sentido de que se haya hecho pertenencia de cada uno de ellos ni tampoco del conjunto, sino en el de que se pertenece a sí misma y es ella misma, y siendo ella misma, no se ve destituida de sí misma.

Tampoco es verdad que sea de la distinta dimensión que el universo sensible ni que una parte del universo, porque carece en absoluto de dimensión; luego ¿cómo puede ser de tal dimensión? El predicado «de tal dimensión» hay que atribuírselo a lo que es cuerpo; pero a lo que no es cuerpo, sino de una naturaleza distinta, en modo alguno hay que atribuirle una dimensión determinada, como tampoco una cualidad determinada. Luego tampoco el lugar. Luego tampoco el estar aquí y allá; porque si no, ya estaría múltiplemente ubicado. Si, pues, la división de una cosa tiene lugar localmente, cuando una parte de ella está aquí y otra allá, ¿cómo podrá ser susceptible de división una cosa a la que no compete el «aquí»? Debe ser, por tanto, indivisa en sí misma consigo misma, aun cuando haya muchos que resulten estar deseosos de ella. Si hay muchos que están deseosos de ella, evidentemente es que están deseosos de toda ella, de suerte que si son, además, capaces de participar, participarán, en lo posible, de toda ella. Los participantes de ella deben, pues, percibir de ella de tal manera que aquello de que participaron[8] no sea pertenencia propia de ellos. Porque así es como ella se mantendrá entera en sí misma y entera en aquellos en los que aparece. Porque si no está entera, no será ella misma, y la participación no será tampoco de lo que desean, sino de otra cosa que no era objeto de su deseo.

[8] Línea 41: *metélabe*. En el arquetipo se leía *metélaben* conservado por U, corrupción de *metalambanei*, pero corregido por las otras familias.

9 Porque aun suponiendo que la parte resultante en cada participante fuera un todo, aunque cada participante mismo fuera como lo primero, aun así, al quedar siempre cada participante desconectado de los restantes, habría muchos primeros y cada uno sería primero[9]. Además, ¿qué es lo que mantendría aislados entre sí a estos muchos primeros para que no fueran todos uno solo? No, por cierto, sus cuerpos. Porque no sería posible que fueran formas de cuerpos, ya que aun éstos son semejantes a aquel primero del que provienen.

Pero si se supone que las supuestas partes que se dan en los muchos participantes son potencias de aquél, en primer lugar, cada participante deja ya de ser un todo. En segundo lugar, ¿cómo es que esas potencias se marcharon desgajadas del primero y abandonándolo? Porque el hecho es que, si lo abandonaron, lo abandonaron evidentemente porque se marcharon a algún sitio. Además, las potencias que están acá, en lo sensible, ¿están todavía en el primero o no? Si no lo está, es absurdo que aquel se haya aminorado y desvirtuado, privado de las potencias que tenía anteriormente. Además, ¿cómo pueden estar las potencias separadas de sus propias sustancias sino estando desgajadas? Pero si están en aquél a la vez que en otra parte, estarán acá o ellas enteras o partes de ellas. Si partes, las que quedan allá también serán partes. Si enteras, las mismas que están allá estarás también acá no divididas, y de nuevo, la misma cosa estará en todas partes no dividida —las potencias se identificarán, efectivamente, con cada todo, que se ha multiplicado, y serán semejantes

[9] La prótasis comprende desde *kaì gár ei* VI 4, 9, 1 hasta *hékaston*. La apódosis son las consecuencias *pollà tà prôta* y *hékaston prôton*.

entre sí[10], de manera que la potencia estará con su respectiva sustancia— o bien habrá una sola potencia que esté con su sustancia mientras que las demás serán meras potencias. Sin embargo, así como la sustancia no puede existir sin su potencia, así tampoco la potencia sin su sustancia. Porque allá la potencia es hipóstasis y sustancia o más que sustancia.

Pero si se supone que son potencias degradadas y esfumadas las dimanadas de aquél, como se esfume una luz dimanada de otra luz más brillante, y aun que junto con esas potencias están sus sustancias, para que no haya potencia sin sustancia, en primer lugar, aun en las tales potencias, puesto que son totalmente homogéneas entre sí, es necesario que se nos conceda o que la misma potencia está en todas partes o, si no es todas partes, sí al menos totalmente, a la vez la misma y entera, no dividida, al igual que en solo y mismo cuerpo. Y si esto es verdad, ¿por qué no también en el universo entero? Si no, estará dividida hasta el infinito, y ya no estará entera ni siquiera en sí misma, sino que habrá degradación por la división. Además, si existe sucesivamente una tras otra, no dará lugar a la consciencia.

En segundo lugar, así como la imagen de alguna cosa, por ejemplo una luz pálida, no podría existir una vez desconectada del principio del que proviene, y en general, así como a todo aquello que recibe su existencia de otro por ser su imagen no es posible hacerlo existir una vez que se le ha desconectado de su principio, así tampoco estas potencias llegadas acá procedentes de aquél podrán existir desconectadas de aquél. Y si esto es verdad, donde estén éstas, allí estará junto con ellas aquél del que provinieron, de manera

---

[10] A partir de VI 4, 9, 20 la traducción nos ofrece tres proposiciones: 1) *pollà hékaston*, 2) *genómenon hólon*, 3) *hai dynámeis hómoiai allêlais*. La *editio maior* sin embargo no las separa con ninguna puntuación.

que, de nuevo, tendremos que él mismo estará a la vez en todas partes no dividido y entero.

Mas si alguno objetara que no es necesario que la imagen de una cosa esté vinculada a su modelo —es posible, en efecto, que una imagen exista en ausencia del modelo del que provino la imagen y que, desaparecido el fuego, persista el calor en el objeto calentado— en primer lugar, en el caso del modelo y su imagen, si uno se refiere a la imagen realizada por un pintor, diremos que no es el modelo, sino el pintor, quien ha producido la imagen, la cual no es imagen del pintor, ni siquiera si éste se pinta a sí mismo. Porque quien pintaba no era el cuerpo del pintor ni la forma representada. Y así, hay que decir que la tal imagen la produce no el pintor, sino la posición determinada de los colores. Tampoco es ésta la producción propiamente dicha de una imagen o de un reflejo, como lo son los que se producen en el agua, en un espejo o en la sombra: en estos casos, las imágenes vienen a la existencia por obra de un original propiamente dicho y provienen de él, y no es posible que las imágenes originadas existan desconectadas de él. Ahora bien, éste es también el modo como los objetantes pretenderán que las potencias degradadas provengan de sus originales.

Por lo que respecta al ejemplo aducido del fuego, no hay que decir que el calor sea imagen del fuego, a no ser que uno diga también que el fuego es inherente al calor; porque si esto fuera verdad, uno podría producir calor sin fuego previo[11]. Además, alejado el fuego, el cuerpo calentado deja de

[11] Como conscuencia a la hipótesis enunciada en VI 4, 10, 19, se siguen dos posibles lecturas: a) la *editio maior*, luego el fuego es una condición previa al calor b) la de A^{3s}, Ficinus (non) y Theiler, que añaden una negación *ou* después de *chōrís*. En ese caso el fuego es la única condición previa para el calor. La traducción se inclina por esta segunda interpreta-

estar caliente y se enfría, si no al punto, sí al menos gradualmente. Ahora bien, si también los objetantes pretenden someter a las referidas potencias a una extinción gradual, ello equivaldrá, en primer lugar, a afirmar que no hay más que una realidad indestructible y a hacer destructibles a las almas y a la Inteligencia; equivaldrá, en segundo lugar, a fluidificar los productos de una sustancia no fluente. Sin embargo, dondequiera que el sol permanezca asentado, seguirá suministrando la misma luz a los mismos parajes. Mas si alguno dijera que no sería la misma luz, con ello trataría de convencernos de la fluencia del cuerpo del sol. Pero que los productos de aquella Realidad no son destructibles, que las almas y toda Inteligencia son inmortales, ha quedado expuesto más extensamente en otra parte.

11 Pero ¿por qué no todas las cosas participan de toda la Realidad inteligible, si está entera en todas partes? Por otra parte, ¿cómo es que se da en ella un Primero, y luego un Segundo y luego otras cosas a continuación de aquel?

—En realidad, lo de que «está presente»[12] hay que pensar que lo está por idoneidad de quien haya de recibirla, esto es, hay que pensar que el Ente está en todas partes sin estar destituido del Ente, o sea, de sí mismo, pero que está presente a él quien pueda estar presente, y que, en la medida en que pueda, en esa misma medida está presente no localmente, del mismo modo que un medio transparente está presente a la luz mientras que un medio enturbiado participa de la luz de otra manera.

---

ción (b), lo cual queda confirmado con el párrafo siguiente que comienza con *eîta,* con el que se responde a la pregunta formulada en VI 4, 3, 4.

[12] La traducción opta por este término entendiendo, con la lectura de la *editio maior, pareînai* en el sentido de *tò parón:* lo que participa. Véase la *Introducción General,* pág. 46, § 29 (B. C. G. 57).

Por otra parte, los Primeros, Segundos y Terceros lo son en rango, en potencia y en diversidad, no en lugar. Porque nada impide que estén juntas las cosas que son diversas, como las almas, las inteligencias y todas las ciencias, tanto las principales como las subordinadas. En efecto, a partir de un mismo centro, el ojo percibe el color, el olfato la fragancia, y otros sentidos otros sensibles, estando todos ellos juntos y no disociados.

—¿Entonces lo inteligible es variado y múltiple?

—Allá lo variado es a la vez simple y lo múltiple uno. Es una Razón una y múltiple; el Ente universal es uno. Es que la alteridad compete al Ente mismo; la alteridad es propia del Ente mismo, y no del no Ente. Pero es que, además, el Ente existe sin que exista por separado la unidad: doquiera está el Ente, le está presente la unidad y su propia unidad; la unidad es Ente autosubsistente. Es posible, en efecto, estar presente a la vez que separado. Ahora bien, los sensibles no están presentes a los inteligibles, cuantos lo está y a los que lo están, del mismo modo que los inteligibles están presentes a sí mismos. Un cuerpo está presente a un alma de distinto modo de como lo está una ciencia a un alma o una ciencia a otra ciencia, estando la una y la otra en la misma alma. Y un cuerpo está presente a otro cuerpo de un modo distinto de los anteriores.

Más de una vez, al resonar en el aire una voz o una pala- 12
bra proferida, un oído que esté presente la percibe y la escucha. Y si supones que en medio de la soledad hay otro oído, también a éste le llega la palabra y la voz, o mejor, el oído llega a la palabra. Asimismo más de una vez ocurre que muchos ojos se vuelven a un mismo objeto y todos se ven colmados de la visión, pese a que el objeto está situado y enmarcado aparte. La causa de esto es que el uno era ojo y el otro oído. Pues así también cuerpos capaces de recibir alma la recibirán uno tras otro de un mismo principio. Ahora bien,

la voz estaba en todas las partes del aire, no una sola dividida, sino una sola entera en todas partes. Asimismo, en el caso de la vista, si el aire afectado recibe la figura, la recibe indivisa. Dondequiera que se sitúe a la vista, allí recibe la figura. Es verdad que no todos aceptan esta teoría, pero démosla por dicha como aclaratoria de que la participación es participación en un solo y mismo principio. Mas el ejemplo de la voz pone de manifiesto más claramente que la forma está entera en todo el aire; no oirían todos lo mismo si la palabra proferida no estuviera entera en cada parte del aire y no hubiera sido percibida toda ella del mismo modo por cada oído. Ahora bien, si ni aun en este caso está la voz entera extendida por el aire entero de tal manera que una partícula de aquella coincida con una partícula de éste y otra partícula de aquella esté condividida con otra partícula de éste, ¿qué razón hay para desconfiar de que haya una sola alma que esté extendida sin estar condividida, sino presente en todas partes dondequiera que esté presente y en todas las partes del universo sin estar dividida? Y así, una vez encarnada en los cuerpos, como quiera que esto suceda, guardará analogía con la voz emitida ya en el aire, mientras que, anteriormente a su encarnación, guardará analogía con quien está emitiendo la voz o a punto de emitirla. Con todo, ni siquiera tras de haberse encarnado en un cuerpo, deja de asemejarse a quien emite la voz, esto es, a quien al emitir la voz, la percibe a la vez que la emite. Es verdad que el caso de la voz no es idéntico al de aquello para lo que lo hemos tomado como ejemplo, pero sí guarda analogía en un punto. Mas el caso del alma, como pertenece al orden de la naturaleza transcendente, debe ser interpretado no en el supuesto de que una parte de alma esté en los cuerpos y otra en sí misma, sino en el de que está entera en sí misma a la vez que hace su aparición en multitud de cuerpos. Un cuerpo

más que acude a tomar alma, un cuerpo más que se lleva, a hurtadillas, lo mismísimo que había en los demás. Porque tampoco estaba previsto que la parte de alma situada aquí haya acudido aquí, sino que la que se supone que vino aquí, estaba en sí misma en el alma total y sigue estando en sí misma aunque dé la impresión de haber venido aquí. Porque ¿cómo podría haber venido? Si, pues, no vino, pero, por otra parte, se la vio presente en este momento y presente pero no por haber estado a la espera de un futuro participante, es evidente que, estando en sí misma, está a la vez presente a este cuerpo. Pero si, estando en sí misma, está presente a este cuerpo, quiere decir que este cuerpo es el que acudió a ella. Ahora bien, si este cuerpo, estando fuera de un ser así, acude a un ser así y se sitúa en el mundo de la vida y el mundo de la vida subsistía en sí mismo, síguese que todo él subsistía en sí mismo sin estar parcelado en su propia masa —porque tampoco había masa— y que, además, el cuerpo que ha acudido no acudió a la masa. Luego participó y no en una parte de él. Y si algún otro cuerpo acudiere a un mundo de tal calidad, participará en todo él. Luego si cabe decir que aquél mundo está entero en los referidos cuerpos, lo estará asimismo en todos y en cada uno de ellos. Y, por tanto, un solo mundo y numéricamente el el mismo estará en todas partes no dividido, sino entero.

—¿De dónde viene, pues, la extensión del alma a todo 13
el cielo y a los animales?

—Es que no se extendió. Es verdad que la sensación, prestando atención a la cual no damos crédito a lo que vamos diciendo, dice que el alma está aquí y allá, pero la razón declara que el «aquí» y el «allá» no significa que esté extendida aquí y allí, sino que todo lo extenso participa en ella siendo ella inextensa. Si, pues, alguna cosa participare en algo, es claro que no participará en sí misma. De lo con-

trario se quedará sin haber participado; seguirá siendo ella misma. Preciso es, pues, que, si un cuerpo participa en algo, no participe en un cuerpo. Ya lo tiene. Un cuerpo participará, pues, en un no-cuerpo. Luego tampoco la magnitud participará en la magnitud. Ya la tiene. Porque aunque la magnitud tome incremento, tampoco será la magnitud primitiva la que participe en la magnitud. Dos codos no se hacen tres codos; es el sustrato el que, teniendo una cuantidad, toma otra. Si no, dos serían por sí mismos tres. Si, pues, lo parcelado y extendido en una extensión determinada participa de una entidad heterogénea o, en general, de otra entidad, la entidad de la que participa no debe estar ni parcelada ni extendida ni debe, en absoluto, ser cuanta. Luego la entidad que haya de estar presente al participante debe estar presente entera, siendo indivisa en todas partes. Mas no indivisa al modo de lo pequeño; de lo contrario, no por eso estará menos dividida, y no se ajustará a todo el participante ni se coextenderá con él, si crece, en la misma extensión. Pero tampoco es indivisa al modo de un punto: la masa no es un punto, sino que contiene infinidad de puntos, de manera que también la referida entidad constaría, si existiera, de infinidad de puntos, y no sería continua. Así que, ni aun así, se ajustaría al participante. Si, pues, toda la masa se adueñara de toda ella, se adueñaría de ella en cada una de sus partes.

14 —Pero si el alma que está en cada uno es la misma, ¿cómo es que es propia de cada uno? Y ¿cómo es que una es buena y otra mala?

—En realidad, da abasto a cada uno y contiene todas las almas y todas las inteligencias. Y es que es una, pero a la vez infinita, y lo contiene todo junto y cada cosa discriminada, pero a la vez no deslindada por separado[13]. Porque ¿de

---

[13] G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shanon, Irish University Press, 1968 págs. 25 y 61. A. H. Armstrong, *Introducción a*

qué otro modo podríamos llamarla infinita sino porque lo contiene todo junto, toda vida, toda alma y toda inteligencia? Pero vida, alma e inteligencia no están acotadas con linderos. Y por eso es a la vez una sola. Debía contener no una sola vida, sino una vida infinita a la vez que una sola, y la que es una sola debía ser una sola porqu e contiene todas las vidas juntas, no amontonadas en un solo montón, sino originadas de un mismo principio y permanecientes en el principio de donde se originaron. Mejor dicho, ni siquiera se originaron, sino que siempre fue así. Porque allá no hay nada que esté en proceso de devenir ni, por tanto, en proceso de división, pero al participante le da la impresión de que está en proceso de división. Lo de allá es lo de antaño y desde el principio, mientras que lo que está en proceso de devenir va aproximándose, da la impresión de que va asociándose y está suspendido de aquello.

Mas nosotros... Pero, ¿quiénes somos nosotros? ¿Somos aquello o lo que va aproximándose y deviniendo en el tiempo? En realidad, aun antes de producirse este devenir, nosotros existíamos allá, éramos otros hombres y hombres particulares, dioses, almas puras e inteligencia vinculada a la Esencia universal; éramos partes de lo inteligible no deslindadas ni desconectadas, sino integrantes del conjunto[14]. Porque ni aun ahora estamos desconectados. Pero he aquí que ahora aquel hombre se le acercó otro hombre con deseo de existir, y encontrándose con nosotros —pues no estábamos fuera de la

---

la filosofía antigua. Buenos Aires, Editorial Unitaria, 1957 pág. 304. H. J. BLUMENTHAL, «Some Platonist Readings of Aristotle», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 207, NS, 27 (1981), 16p, 5-6.

[14] G. J. P. O'DALY: *Plotinus' Philosophy of the Self*. Shanon, Irish University Press, 1968, págs. 56-57 y 61. O'Daly sugiere que quizá en estos lugares Plotino prevé un primer ejemplo de un periódo futuro de reencarnación en el cuerpo.

realidad universal—, nos revistió de sí mismo y se agregó al hombre aquel que era entonces cada uno de nosotros. Es como si, al resonar una sola voz y una sola palabra, la escucharan y percibieran diversos hombres aplicando el oído desde diversos sitios y resultara una audición en acto por estar en presencia de un sonido en acto. Y así es como hemos llegado a ser el conjunto de ambos hombres, y no uno de los dos: el que éramos antes y el otro, el que nos agregamos después en un momento dado, dejando aquel primero de estar activo pero estando presente, a la vez, de otro modo[15].

15 —Y el cuerpo que se ha aproximado ¿cómo se aproximó?

—Como había en él idoneidad, recibió lo que correspondía a su idoneidad. Tenía disposición nativa para recibir alma; pero hay otros cuerpos nativamente incapaces de recibirla toda, aun estando presente toda ella, pero no para ellos. Por ejemplo, los otros animales y las plantas reciben tanto cuanto son capaces de tomar, del mismo modo que de una voz significativa de un concepto unos perciben el concepto junto con el sonido de la voz, y otros sólo la voz y la percusión.

Pues bien, al originarse un animal merced, por una parte, a la posesión de un alma presente en él, un alma originaria del Ser por la que está vinculado al Ser universal, y a la presencia, por otra, de un cuerpo no vacío ni desprovisto de alma, un cuerpo que ni aun antes yacía en el reino de lo inanimado, pero que con su idoneidad ha acortado distancias, por así decirlo; al originarse, digo, lo que no es cuerpo meramente, sino además un cuerpo vivo, y cosechar así, como

---

[15] La negación *ou tháteron* de VI 4, 14, 29 se ha de leer en el sentido de *aû:* de nuevo, una vez más, de acuerdo con la doctrina expuesta por H. von Kleist: *Der Gedankengang in Plotins erster Abhandlung über die Allgegenwart der Intelligibeln in der wahrnehmbaren Welt (Enn. VI 4),* Jahresbericht des Gymnasiums zu Flensburg, 1881.

fruto de esa como vecindad suya, un rastro de alma por la llegada no de una parte de aquella, sino de una especie de calentamiento y destello, brotó en él el origen de los apetitos, placeres y dolores. Mas el cuerpo del animal originado no era un cuerpo ajeno a él.

Pues bien, el alma oriunda de lo divino se mantenía en calma, de acuerdo con su propia índole, sustentada en sí misma[16]. Pero el cuerpo, en su flaqueza, alborotado y fluente por sí mismo y batido, además, por los golpes del exterior, fue el primero en clamar a la comunidad del animal y en comunicar su turbación al conjunto. Es como si en una asamblea, mientras los ancianos están sentados deliberando serenamente, la plebe insubordinada, reclamando alimentos y alegando otras miserias que padece, lanzara a toda la asamblea a un motín vergonzoso. Pues bien, si acallados los turbulentos, llegare hasta ellos la palabra de un varón prudente, la multitud es reducida a orden y mesura, y no prevalecen los peores; pero si no, acallados los mejores, prevalecen los peores, porque los perturbadores no pudieron percibir la palabra venida de arriba. Y en esto consiste el mal de una ciudad o de una asamblea. En eso consiste también el mal de un hombre que lleva, a su vez, una plebe dentro de sí: en que avasallado por placeres, apetitos y temores, se rinda a una plebe de tal calaña de un hombre de tal calaña. Pero quien lograre subyugar esa chusma y remontase hasta el hombre aquel que era él en otro tiempo, vive de acuerdo con aquél y es aquél, concediendo al cuerpo, cuanto le concede, como a quien es distinto de sí. Y hay un tercer tipo de hombre que vive unas veces de ese modo y otras de otro: es una mezcla del hombre bueno que es él mismo y de otro malo.

---

[16] H. J. Blumenthal, *Plotinus Psychology. His doctrines of the Embodied Soul.* La Haya, Martinus Nijhoff, 1971, pág. 59. Véase IV 9, 2, 21-24.

16 Pero si la naturaleza transcendente no puede hacerse mala y la maldad es característica del alma que se adentra y está presente en un cuerpo, ¿en qué consisten la bajada y subida periódicas del alma y las sanciones y las transmigraciones a cuerpos de otros animales? Porque ésta es la doctrina que hemos heredado de los antiguos que mejor han filosofado sobre el alma, y a nosotros nos cumple intentar demostrar que la doctrina ahora propuesta está de acuerdo, o al menos no está en desacuerdo, con aquella[17].

—Pues bien, puesto que el participar en la naturaleza de allá no consistía en que la de allá viniera al mundo de acá apartándose de sí misma, sino en que la de acá se situara en la de allá y participara en ella, es evidente que lo que los antiguos llaman «venir», hay que decir que consiste en que la naturaleza del cuerpo se sitúa allá y participa de la vida y del alma, y que, en general, el «venir» no consiste en venir localmente, sino en una asociación, sea cual fuere el modo de la tal asociación. En consecuencia, el «bajar» consiste en alojarse en un cuerpo del modo como decimos que el alma se aloja en un cuerpo, en darle a éste algo proveniente de sí misma, no en hacerse pertenencia del cuerpo; y el «partir», en que el cuerpo no participe en modo alguno del alma; ahora bien, hay una jerarquía de grados en la tal asociación con las partes del mundo sensible; mas el alma, como situada en el nivel ínfimo de la «región inteligible», se comunica al cuerpo más veces como quien está cercana a él por su potencia y a más corta distancia de él por ley de su característica naturaleza; el mal del alma consiste en la tal asociación, y su bien, en la liberación.

---

[17] A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analitical and Historical Study,* Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1967, pág. 88, alude a la doctrina fundamental de la psicología de Platón, tal como la entiende Plotino.

—¿Por qué?

—Porque, aunque no sea pertenencia del cuerpo, en todo caso y en cualquier sentido en que se diga que es alma de este cuerpo, en cierto modo se convierte de alma del universo en alma particular. Porque su actividad no se endereza ya al todo aunque siga perteneciendo al todo. Es como un sabio que, poseyendo una ciencia en su totalidad, la actualiza en un teorema particular. Pero el bien del sabio consiste en actualizarla no en un teorema particular, sino en su totalidad, tal como la posee. Pues así también el alma, aunque formaba parte del cosmos inteligible universal y escondía en la totalidad su particularidad, saltó, por así decirlo, de lo universal a lo particular, y en esto se ejercita en calidad de particular. Es como si un fuego capaz de quemarlo todo se viera forzado a quemar una parte pequeña, pese a que la potencia que posee es universal. Porque cuando el alma particular está totalmente separada del cuerpo, no es particular, mientras que cuando se delimita, no localmente, sino particularizándose en acto, es una porción, no es universal, aunque incluso en ese estado, es universal de otro modo. Pero cuando no preside a ningún cuerpo, es totalmente universal, siendo entonces como en potencia la referida alma particular.

Lo de que el alma va al Hades, si se toma en el sentido de que está «en la región invisible», quiere decir que está separada del cuerpo. Mas si se toma en el sentido de que va a «una región inferior», ¿qué tiene de extraño? Aun ahora se dice que donde está nuestro cuerpo y en el lugar en que está, allí está el alma[18].

[18] A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1974, pág. 73: «El Hades en Plotino, salvo en dos casos se refiere siempre al destino del alma después de la muerte natural y no una simple alegoría de la malvada vida terrena».

—Pero ¿cuando el cuerpo deja de existir?

—Entonces, caso de que la imagen del alma no se desgaje del alma, ¿no es verdad que donde esté la imagen, allí estará el alma? Pero caso de que la filosofía libera al alma completamente, la imagen se irá sola a la región inferior, mientras que el alma misma estará puramente en la región inteligible sin sufrir merma alguna. Esto es lo que hay acerca de la imagen emitida por la tal alma[19]; pero cuando el alma misma concentra toda su luz, por así decirlo, sobre sí misma, en virtud de esta inclinación al otro lado, queda reabsorbida en el todo y deja de existir en acto a la vez que tampoco perece.

Pero pongamos punto a estas disquisiciones y reanudemos nuestro tema inicial.

---

[19] Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus Philosopy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, p 28-29. Con respecto a la doctrina desarrollada aquí sobre *tês psychês eidôlon* y su influencia en S. Agustín véase J, Pépin, «Une curieuse déclaration idéaliste du 'De Genesi ad litteram' de Saint Augustin et ses origines plotiniens». En: *Revue d'histoire et de philosophie religeuses*, 4, 1954, 373-400, especialmente pág. 383.

VI 5 (23) QUE EL ENTE, SIENDO UNO Y EL MISMO, ESTÁ TODO A LA VEZ EN TODAS PARTES, LIBRO II.

Que lo que es uno y lo mismo numéricamente está ente- 1
ro a la vez en todas partes[1], lo declara una noción presente en todos los hombres cuando, en virtud de una tendencia espontánea, hablan del Dios que hay en cada hombre como de un solo y mismo Dios. Y si nos abstuviéramos de preguntarles el cómo y renunciáramos a someter esa opinión al examen de la razón, se limitarían a asegurar que es así y a actuar esa idea en su mente haciendo hincapié en la unidad y en la identidad, y ni siquiera tratarían de desprenderse de esta unidad. Este principio es «el más firme de todos» y el que formulan, por así decirlo, nuestras mentes no como recapitulación de todos los principios particulares, sino como premisa anterior a todos los principios particulares, incluso al que establece y enuncia que todos los seres aspiran al bien[2]. Este principio no se verifica, efectivamente, sino en el supuesto de que todos los seres tiendan a la unidad y cons-

[1] La traducción se inclina a favor de la lectura propuesta por VITRINGO VO., que suprime como predicado el segundo *eînai* (VI 5, 1, 2). El primer *eînai* (VI 5, 1, 1) tomaría el sentido castellano de «estar» (sin predicado).

[2] Véase VI 2, 11, 14 ss. y 17, 25 ss.

tituyan una unidad y de que la unidad sea el objeto de su aspiración. Porque esta unidad, al proceder en dirección contraria en la medida en que le es posible proceder, puede dar la impresión de ser una multiplicidad, y en cierto modo lo es; empero la «naturaleza primitiva» y la aspiración al bien, esto es, a sí mismo, nos encamina hacia la unidad real, y a ella tiende toda naturaleza: tiende a sí misma. Porque en esto consiste el bien de esta naturaleza una: en ser de sí misma y en ser ella misma, esto es, en ser una. Y por eso se dice también con razón que el bien es propio. Y por eso, tampoco hay que buscarlo fuera. Porque si hubiera rodado fuera del ser, ¿dónde podría estar? ¿O cómo podría uno encontrarlo en el no-ser? Es claro, por el contrario, que si estuviera en el no-ser, él mismo sería no-ser. Pero si es ser y está en el ser, el bien de cada uno estará en sí mismo. Luego no nos hemos apartado del ser, sino que estamos en el ser; ni el ser se ha apartado de nosotros. Luego todos los seres son uno solo.

2 La razón, en cambio, trata de someter a examen la doctrina que vamos exponiendo. Pero como la razón no es algo uno, sino algo dividido, y como se sirve para su investigación de la naturaleza de los cuerpos y toma de ella sus principios, por eso divide la Esencia, pensando que es como la de los cuerpos, y desconfía de su unidad, debido a que no ha emprendido la investigación a partir de los principios apropiados. Nosotros, en cambio, para poder razonar acerca de la unidad y del ser absoluto, debemos adoptar principios apropiados para la persuasión, esto es, principios inteligibles aferrados a seres inteligibles y a la Esencia real.

Efectivamente, se da, por una parte, lo que está en movimiento, admite toda clase de cambios y está repartido por todo lugar; a esto convendría llamarlo «devenir», y no «esencia». Se da, por otra, lo que es «Ente», que permanece siem-

pre invariablemente idéntico, que ni nace ni perece, ni ocupa sitio alguno, ni lugar ni puesto alguno, ni sale de cosa alguna ni entra en ninguna otra. Al tratar de los seres de la primera clase, razonaremos razonablemente si partimos de su naturaleza y de los atributos que le corresponden, efectuando mediante premisas razonables razonamientos razonables. Mas al razonar sobre los Seres inteligibles, procederemos rectamente si tomamos como premisa de nuestro raciocinio la naturaleza de la Esencia en que nos ocupamos, sin pasarnos, como por olvido, de la otra naturaleza, sino tratando de aprehender aquélla guiados por ella, supuesto que, en todo raciocinio, el punto de partida es la quididad y se supone que quienen definen rectamente conocen la mayoría de los atributos. Pues con mucha mayor razón, en los Seres cuya realidad se cifra toda en su quididad, hay que atenerse a ésta, poner en ella la mirada y referirlo todo a ella.

Si, pues, éste es el Ente real, si se mantiene invariable, si 3
no se sale de sí mismo, si ninguna forma de devenir le concierne y si, como decíamos, no está emplazado en lugar alguno, entonces forzosamente, estando en este estado, estará consigo mismo sin estar distanciado de sí mismo, sin que una parte de él esté aquí y otra allá ni haya nada que, adelantándose, se aparte de él. De lo contrario, estaría en sujetos diversos y, en términos generales, estaría en algún sujeto, y no sería autosubsistente ni impasible. Porque si estuviera en otro, sería pasible. Pero si ha de estar en estado de impasibilidad, no ha de estar en otro. Si, pues, sin apartarse de sí mismo, ni dividirse ni cambiar, coexistiera simultáneamente en muchos sin dejar de estar uno y entero consigo mismo, coexistiría en muchos sin dejar de ser idéntico a sí mismo en todas partes. Pero esto equivale a no ser autosubsistente siendo autosubsistente. No nos queda, por tanto, más que afirmar que aquél no existe en ningún sujeto, pero que las otras

cosas participan de él, todas aquellas que son capaces de estar presentes a él y en la medida en que son capaces de estar presentes a él.

Síguese forzosamente que o anulamos las hipótesis y los principios de los que partimos, negando que exista cualquier naturaleza de tal calidad, o, supuesto que esto es imposible y que existe por fuerza una naturaleza y una esencia de tal calidad, aceptamos la proposición inicial de que un Ente uno y el mismo numéricamente, sin estar dividido, sino permaneciendo entero, no se aparta de ninguna de las otras cosas distintas de él, sin que por eso tenga necesidad ninguna de desparramarse ni porque ciertas porciones provengan de él ni porque, quedándose él entero en sí mismo, alguna otra cosa proveniente de él, habiéndole abandonado, se acerque a las otras cosas de múltiples maneras. Porque, en este caso, él estaría en una parte y lo proveniente de él en otra, y ocuparía lugar al estar distanciado de los provenientes de él. Además, con respecto a éstos, una de dos: o cada uno es un todo o es una parte[3]. Si es una parte, no salvaguardará la naturaleza del todo, como ya queda dicho. Pero si cada uno es un todo, una de dos: o dividiremos cada uno en partes iguales o las del sujeto en que está o concederemos que una misma cosa puede estar entera en todas partes.

En conclusión, he aquí un argumento sacado de la cosa misma y en nada ajeno a su esencia y que no deriva de una naturaleza distinta.

4 Pero considera además, si te place, el siguiente argumento: Negamos que Dios esté en una parte pero no en otra. En efecto, todos los que tienen una noción de los dioses estiman que no sólo con respecto a aquel Dios, sino también

---

[3] Parece más aceptable para la traducción la lectura de R. HARDER - W. THEILER: en lugar de la condicional *ei*, la disyuntiva *ê*.

con respecto a todos los dioses, hay que decir que están presentes en todas partes. Mas también la razón declara que hay que mantener que es así. Si, pues, Dios está presente en todas partes, es imposible que esté dividido. De lo contrario, ya no estaría él mismo en todas partes, sino que cada parte de él estaría una aquí y otra allá, pero Dios mismo dejaría de ser uno, del mismo modo que, si se fraccionase una magnitud en multitud de trozos, quedaría destruida, y la suma de sus partes dejarían de ser aquel todo. Añádase a esto que Dios sería cuerpo.

Si, pues, estas conclusiones son imposibles, una vez más aparece evidenciada, en la naturaleza humana universal, la verdad a la que no dábamos crédito de que nuestra creencia en Dios va a una con la creencia de que un mismo ser está entero a la vez en todas partes.

De nuevo, si afirmamos que aquella naturaleza es infinita —pues que negamos que sea limitada—, ¿qué puede querer decir esto sino que es indeficiente? Pero si es indeficiente, es porque está presente a cada cosa. Si no pudiera estarlo, sería deficiente, y habría un sitio donde no estaría. Y si alegáramos que a continuación del Uno mismo hay otro, éste que viene a continuación del Uno existe junto con él, alrededor de él y orientado hacia él; es como la prole de aquél contigua a él, de manera que quien participa en el siguiente a aquél ya ha participado en aquél. Porque como en el mundo inteligible se da una jerarquía de Primeros, Segundos y Terceros, y como están vinculados cual una sola esfera a un solo centro y no están separados por intervalos, sino todos juntos consigo mismos, de ahí que dondequiera que estén presentes los Terceros, allí están también presentes los Segundos y los Primeros.

Nuestra mente recurre a menudo, como ilustración, a la analogía de una multiplicidad de radios emanados de un so-

lo centro. Con ello pretende hacernos llegar a la concepción de la génesis de la multiplicidad. Pero la génesis de la que llamamos multiplicidad hay que afirmarla dejando a salvo que los inteligibles existen todos juntos, del mismo modo que también allá, en el círculo, cabe concebir que los radios no están separados, puesto que se trata de una sola figura plana. Pero allí donde no existe intervalo alguno, ni siquiera el que corresponde a una sola figura plana, sino Potencias y Esencias inextensas, es razonable equipararlas todas a una serie de centros que estuvieran juntos y aunados en un solo centro cual si las extremidades situadas en el lado del centro se desprendieran de sus radios respectivos en el momento preciso en que no son todas sino un solo punto. Y si, nuevamente, a cada una le añadieras un radio, cada radio estaría en contacto, eso sí, con el centro del que partió, mas no por eso sería menos verdadero que cada centro no estaría desconectado del único centro primitivo, sino que cada uno seguiría estando con aquél, y habría tantos centros cuantos son los radios a los que sirven de extremidades, de manera que se echarían de ver tantos centros cuantos son los radios que tocan, pero, en realidad, todos aquellos centros juntos no serían más que uno solo.

Ahora bien, si hemos representado los inteligibles todos a semejanza de una multiplicidad de centros coincidentes y aunados en un solo centro, pero que parecen una multiplicidad a causa de los radios —no porque los radios los generen, sino porque los ponen de manifiesto, valgámonos ahora de la analogía de los radios para representar las cosas con las que la naturaleza inteligible está en contacto, dando así la impresión de ser una multiplicidad y de estar presente en una multiplicidad.

6 Porque los Entes inteligibles, aunque muchos, son uno solo, y aunque uno solo, son muchos en virtud de su natura-

leza infinita. Hay muchos en uno solo y uno solo en muchos y todos están juntos. Dirigen su actividad al todo a una con el todo; dirigen su actividad a la parte a una, asimismo, con el todo. La parte recibe en sí misma el resultado inmediato de su actividad particularizada, pero el todo se une como concomitante. El hombre particular deviene un hombre particular sin dejar de ser el Hombre en sí[4]. Así, pues, el hombre que subsiste en la materia, partiendo de un solo Hombre, el que subsiste en la Idea, da origen a una multiplicidad de hombres de la misma especie, con lo que una sola y misma cosa existe en una multiplicidad en el sentido de que hay un solo sello está como estampado en una multiplicidad. Empero el Hombre en sí, y lo mismo cada Ente en sí y el Ente universal en su totalidad no existe en una multiplicidad de ese modo, sino que es la multiplicidad la que existe en él, mejor dicho, en torno a él. El modo como la blancura está en todas partes es distinto del modo como la misma alma de un individuo está en cada parte del cuerpo. Y éste es también el modo como el Ente está en todas partes.

7 En efecto, nuestro ser y nuestro yo se remonta al Ente; ascendemos hasta el Ente y hasta lo primero que deriva del Ente. Pensamos los inteligibles sin valernos de sus imágenes y de sus improntas. Pero si no nos valemos de éstas, es que somos los inteligibles. Si, pues, participamos de la verdadera ciencia, es que somos los inteligibles, no porque los

---

4 «Aquí ha desaparecido la identidad de individuos distintos que caracteriza el mundo inteligible. En su lugar tenemos una multiplicidad de individuos formalmente idénticos que dependen de la Idea apropiada». (H. J. Blumenthal, «Soul, World-Soul, Individual Soul». *Le Néoplatonisme.* Royaumond 9-13 juin 1969. Colloques Internationaux du CNRS, París, CNRS, 1971, pág. 62). En contra de la contradicción plotiniana que propugna Arnou, véase del mismo autor «Did Plotinus believe in Ideas of Individuals?», *Phronesis* 11 (1966), esp. págs. 70-75.

recibamos en nosotros, sino porque nosotros estamos en ellos. Pero como también los demás, y no sólo nosotros, son los inteligibles, todos somos los inteligibles. Luego como todos estamos juntos, somos los inteligibles en compañía de todos. Luego todos los seres somos uno solo.

Ahora bien, como estamos rostro afuera en dirección opuesta a la de nuestro punto de convergencia, no nos damos cuenta de que somos uno solo, como muchos rostros vueltos al exterior pero rematados por dentro en un solo vértice[5]. Mas si uno lograra volverse, sea por propia iniciativa, sea por un venturoso tirón de Atena, verá a Dios, se verá a sí mismo y verá al Ente universal. Al principio no se verá a sí mismo como Ente universal; mas luego, al no poder fijarse ni demarcarse a sí mismo ni las fronteras de su propio yo, renunciará a circunscribirse fuera del Ente universal y se sumirá en la universalidad del Ente universal, sin sobrepasarlo en punto alguno, sino quedándose allí donde tiene su sede el Ente universal[6].

8 Y creo yo que si uno examinara la participación de la materia en las Formas, afianzaría su fe en lo que vamos diciendo y dejaría de descreerlo como imposible o de ponerlo en duda. Porque es razonable y aun necesario, creo yo, desechar la idea de que, estando las Formas y la materia situadas por separado, haya llegado hasta la materia una irradiación emitida desde algún punto lejano de arriba. Mucho me temo que éstas sean palabras vacías. Porque ¿qué puede querer decir «lejos» y «aparte» en este contexto? Además, la doctrina de la participación ya no sería calificada como el problema difícil y el más insoluble, sino que quedaría califi-

[5] Véase VI 5, 12, 19ss.

[6] Él mismo se describe como consciente de su naturaleza ilimitada, no individual, ya en el momento de unión con el Ser. J. P. O'Daly, *Plotinus Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 91.

cada como facilísima de entender con ejemplos. Y aun cuando a veces hablemos de irradiación, no lo haremos en el sentido en que, a propósito de los sensibles, hablamos de la irradiación emitida sobre un objeto sensible, sino que, como las formas existentes en la materia son copias y las Formas tienen rango de modelos y como la naturaleza de la irradiación exige que el objeto iluminado exista por separado, en este sentido nos valemos de esa analogía.

Mas ahora, expresándonos con mayor exactitud, debemos precisar que no es que la Forma esté separada localmente y que luego la Idea se refleje en la materia como en el agua, sino que como la materia está en contacto con ella por todas partes pero sin estar en contacto, retiene en cada parte de sí misma cuanto es capaz de recibir de la Forma por su cercanía con ella, ya que no hay nada de por medio, sin que la Idea atraviese y recorra la materia de parte a parte, sino quedándose aquella en sí misma. Porque si la Idea, por ejemplo la de fuego, no está en la materia —entiéndase aquí por materia la que subyace a los elementos—, síguese que es el Fuego en sí el que, sin estar él mismo en la materia, conferirá a la totalidad de la materia incendiada la forma de fuego. Supongamos que este primer fuego materializado se ha convertido en una masa gigantesca. Y el mismo razonamiento será aplicable al resto de los llamados «elementos». Si, pues, aquel Fuego uno, en cuanto Idea[7], se manifiesta en todos los fuegos porque produce una imagen de sí mismo, síguese que no la producirá separándose localmente de la Idea, al modo como la irradiación visible se separa de su origen. De lo contrario, aquel Fuego se identificaría ya con todo este fuego sensible, si realmente todo aquel Fuego fue-

[7] El paréntesis de la *editio maior* para el substantivo *hē idéa* parece querer identificarlo con *pŷr*. La puntuación elegida en la traducción muestra que se trata de una analogía.

ra una multiplicidad por haber él mismo generado de sí mismo lugares mientras la Idea misma de sí mismo no dejaba de quedarse localizada[8], puesto que sería preciso que el mismo Fuego, al hacerse múltiple, huyera de sí mismo a fin de hacerse múltiple de ese modo y participar repetidas veces en la misma Idea. Y puesto que la Idea de Fuego no está diseminada, tampoco es verdad que haya dado a la materia nada de sí misma; pero no por eso se ha vuelto incapaz, siendo una como es, de configurar lo no-uno con su propia unidad y de estar presente a la totalidad de ese no-uno de tal manera que no configure sendas partes de aquél con sendas partes de sí, sino cada parte de aquél y la totalidad de aquél con la totalidad de sí. Porque sería ridículo introducir muchas Ideas de Fuego para que sendos fuegos sean configurados por sendas Ideas. En ese caso habría un número infinito de Ideas. Además, ¿cómo dividirás los fuegos originados si no hay más que un fuego continuo? Y si añadiéramos un nuevo fuego a esta materia haciéndolo más grande, aun así habría que admitir que sería la misma Idea, y no otra, la que produjera el mismo efecto aun en aquella parte de la materia.

9 Pues bien, imaginémonos que, una vez originados todos los elementos, los aunamos en una sola esfera. No hay que pensar que esta esfera la produzcan varias causas por partes, reservándose cada causa la producción de un sector, sino que es una sola la causa de su producción, produciéndola con la totalidad de sí, y no diversas partes de la esfera con diversas partes de sí. De lo contrario se multiplicarían de nuevo las causas, a no ser que reduzcas la producción a una sola causa indivisa, mejor dicho, a no ser que sea una sola e indivisa la causa de la esfera, no una causa que se desparrame en la esfera, sino una causa de la que dependa la pro-

[8] VI 5, 8, 32. Se prefiere leer *hē*, como lo adopta la *editio maior*.

ducción de la esfera entera. Esta esfera está poseída, por tanto, de una sola y misma vida, estando la esfera misma situada en una sola vida. Y por tanto, todas las cosas contenidas en la esfera se aúnan en una sola vida. Y por tanto, todas las almas son una sola, pero de tal manera una sola, que es a la vez infinita.

Y por eso algunos definieron la naturaleza del alma como número, otros como «razón que se autoincrementa», representándola de este modo tal vez porque a ninguno le falta, sino que llega a todos permaneciendo lo que es, y así, si el cosmos fuera más grande, la potencia del alma no dejaría de dar abasto a todo él, mejor dicho, el cosmos cabría en toda ella. Y, por cierto, lo de que «se autoincrementa» no debe ser entendido literalmente, sino en el sentido de que alcanza a ser omnipresente sin dejar de ser una. Porque la unidad del alma es de tal naturaleza que no puede ser mensurada en cuantidad. La cuantidad es propia de una naturaleza distinta, de la que simula unidad y aparenta unidad porque participa en ella. Pero lo que está aferrado a la realidad es uno de tal manera que ni es un uno compuesto de muchos, de manera que, si se le sustrae alguno de sus componentes, quede destruido aquel uno total, ni está segmentado con límites, no sea que, al ajustarse con él las demás cosas, o les venga corto, por ser ellas más grandes, o se escinda, por querer extenderse todas, y esté presente no entero en todas, sino con partes de sí en partes de aquellas, y no sepa «en qué país se halla»[9], como suele decirse, no pudiendo integrarse en una sola entidad como quien está escindido de sí mismo.

[9] Se prefiere el subjuntivo *agnoêi* de EBC[pc] Creuzer. La traducción no sigue la elección de la *editio maior* en presente de indicativo.

Si, pues, la unidad del alma ha de ser verdadera, si la unidad puede predicarse de ella como atributo esencial, debe mostrar que en cierto modo posee en su propia potencia la naturaleza contraria a la suya, la de la multiplicidad, y que precisamente porque posee esta multiplicidad como atributo no extrínseco, sino derivado y nacido de sí misma, por eso mismo es realmente una y posee en su unidad el ser infinita y múltiple. Y siendo de tal naturaleza, debe mostrar que está entera en todas partes como una sola Razón que se contiene a sí misma, y que el continente es ella misma, y que, conteniéndose así misma, no se aparta de sí misma en ninguna parte, sino que está en sí misma en todas partes. No está, pues, en absoluto separada de otro localmente. Antes que todas las cosas localizadas ya existía ella, y para nada necesitaba ella de éstas, sino éstas de aquella para asentarse. Y una vez asentadas, aquella no se apartó de su propio asentamiento en sí misma: removida aquella, las cosas perecerían al perecer la base que las sustenta. Además, tampoco estaba tan falta de inteligencia como para desintegrarse desvinculada de sí misma y, estando a salvo en sí misma, confiarse a un lugar inseguro que necesita de ella para estar a salvo.

10 Pensándolo, pues, sensatamente, permanece en sí misma; no se trasladará a otra parte. Aquellas otras cosas, en cambio, están suspendidas de ella, cual adivinando en su añoranza dónde se encuentra. He aquí el Amor aquel que guarda a la puerta, apostando siempre afuera, aspirando a la Belleza y deseando siempre participar de ella como pueda[10].

---

[10] La expresión *hōs dýnaito* no es una desviación inconsecuente de Plotino. El texto nos prohíbe radicalmente pensar que el amor y la comunicación son términos propios para designar la Unión Suprema: aunque el amante *posea* el Uno, éste *no se da*. Véase R. Ferwenda, *La signification*

Y es que aun los enamorados de acá no se apropian de la belleza del ser amado, sino que se limitan a quedarse cerca. Aquélla, en cambio, permanece en sí misma, y la multitud de enamorados de la unidad, prendados como están de la unidad entera, cuando la poseen, la poseen entera, porque el ser amado era la unidad entera. ¿Cómo no ha de dar, pues, abasto a todos, si es permanente? Precisamente por eso da abasto a todos, porque es permanente, y por eso es bella, porque está entera en todos.

También el acuerdo está entero en todos, y por eso «el acuerdo es común»[11]; no hay uno aquí y otro allá; eso sería ridículo; además, el acuerdo estaría necesitado de lugar; además, el acuerdo no es como la blancura: el acuerdo no es propiedad de un cuerpo. Pero si realmente lo compartimos, debe ser uno solo, estando el mismo y entero consigo mismo. Pues así es también como participamos de aquella: no percibimos porciones de ella, ni se escinde la una de la otra, la entera que percibo yo de la entera que percibes tú. Las asambleas y las reuniones en general son un trasunto de esto: los reunidos aspiran a un solo acuerdo; cada uno por separado es débil para llegar a un acuerdo, pero colaborando cada uno, en la reunión, a un solo plan y «con-cordando» realmente, alumbran y encuentran el acuerdo. Porque ¿qué va a impedir que mentes procedentes de diversos sujetos coincidan en un mismo acuerdo? Sólo que, coincidiendo, a nosotros nos parece que no coinciden. Nos pasa como al que, tocando un mismo objeto con varios dedos, creyera que tocaba varios objetos, o como al que pulsara una misma cuerda sin darse cuenta.

---

des images et des métaphores dans la pensée de Plotin. Groninga, J. B. Wolters, 1965, págs. 89-90.

[11] HERÁCLITO, *frag.* B 113 D.-K. Diels propone la valiosa variante *eû froneîn*, que no se recoge ni en la *editio maior* ni en la traducción.

Sin embargo, habría que reflexionar sobre cómo tocamos el bien con nuestras almas. En efecto, el bien que yo toco no es distinto del que tú tocas, ni, siendo el mismo, emite un efluvio para sí y otro para tí, de suerte que el bien esté allá arriba y el efluvio acá abajo. Y así, el donante da a los que reciben para que reciban realmente, y da no a los extraños, sino a los suyos, ya que la donación intelectiva no es transportable. En los cuerpos mismos, que distan entre sí localmente, el don que recibe uno es distinto del don que recibe otro, y la donación y la acción alcanza también a este otro. Y así, el cuerpo del universo actúa y padece dentro de sí mismo; nada le viene de fuera. Si, pues, en un cuerpo con proclividad natural a evadirse de sí mismo no hay nada venido de fuera, ¿cómo va a haber algo de fuera en una cosa inespacial? La conclusión es que vemos el bien coincidiendo todos en un mismo punto, y lo tocamos estando juntos con nuestro yo inteligible.

Ahora bien, el mundo de allá es mucho más uno. De lo contrario, habría dos mundos sensibles igualmente divididos, y la esfera inteligible, si fuera una de este modo, sería como la sensible. Así que o se diferenciará de la sensible o sería más ridícula que ésta, ya que a ésta la masa le corresponde forzosa y razonablemente, mientras que aquella se extendería sin necesidad alguna y se saldría de sí misma. Por otra parte, ¿qué obsta para que sea una? Allá no se empuja el uno al otro por falta de sitio. No ver esto es como no ver que todas las enseñanzas, todos los teoremas y todas las ciencias en general caben en el alma sin apreturas. Pero en las Esencias —dirá alguno— esto es imposible. Sería imposible si las verdaderas Esencias fueran masas.

11 —Pero ¿cómo es que un ser inespacial se coextiende con todo un cuerpo de tamaña magnitud? Y si es uno y el mismo ¿cómo es que no se hace trizas?

—He aquí un problema planteado muchas veces, por más que la razón se empeñe con sobrado interés en poner fin a la aporía de la mente. Pues bien, que nuestra tesis es verdadera, lo hemos demostrado ya de muchas maneras, pero precisamos de ciertos suasorios. Aunque no fue el menos de ellos, antes bien el más importante para la persuasión, nuestra explicación de cómo es aquella naturaleza, a saber, que no es como una piedra, como un bloque enorme que está donde está ocupando un lugar igual al de su tamaño, sin poder rebasar sus propios límites y ajustado a una medida determinada por razón tanto de su masa como de la potencia del bloque circunscrita en la masa. No, sino que, siendo aquella la Naturaleza primera, no sujeta a medida ni limitada a un tamaño obligado —ya que en ese caso estaría medida por otra naturaleza— es potencia universal, no limitada en lugar alguno.

Y por eso tampoco está en el tiempo, sino fuera de todo tiempo. El tiempo se va espaciando constantemente, mientras la eternidad permanece fija en un mismo punto y, aspirando en virtud de una potencia eterna, domina y sobrepasa al tiempo, que da la impresión de irse multiplicando como una línea que, prendida de un punto y girando alrededor de él, da la impresión de prolongar indefinidamente. En cualquier punto que recorra la línea, el centro se refleja en ella; mas el centro no se mueve; es la línea la que rueda alrededor de él. Si, pues, el tiempo guarda analogía, en su esencia, con lo que permanece fijo en un mismo punto, y si aquella Naturaleza es infinita no sólo por su sempiternidad, sino también por su potencia, es menester admitir también que, frente a esta potencia infinita y en correspondencia con ella, existe otra naturaleza suspendida y pendiente de aquella. Esta de acá recorre intervalos iguales a los del tiempo, en contraste con la potencia que, permaneciendo fija, es mayor

porque posee más, por cuanto sólo en parte se conmensura con aquella ésta de acá, sea cual fuera ésta[12], que participa de la referida Naturaleza en la medida en que le es posible participar: estando aquella presente toda ella, sí, pero no reflejándose toda ella en cada sujeto por incapacidad del mismo. Mas aquella está presente en todas partes siendo la misma no al modo como el triángulo material está presente en multitud de triángulo siendo el mismo pero numéricamente múltiple, sino al modo como lo está el Triángulo inmaterial en sí, del que provienen los triángulos materiales.

—¿Por qué, pues, el triángulo material no está presente en todas partes, puesto que el inmaterial lo está?

—Porque no toda materia participa del triángulo, sino que posee además otras formas. No toda la materia es apta para toda forma, puesto que tampoco la Materia inteligible era apta, toda ella, para toda Forma, sino sólo para los Géneros primarios, además de los cuales hay otras Formas. Eso sí, a cada parte de la Materia le estaba presente alguna Forma.

12 —¿De qué modo está, entonces, presente?

—Como una sola vida. La vida es extiende no hasta una parte del animal, sin que pueda luego extenderse a todo él, sino a todas sus partes. Y si alguno vuelve a preguntar cómo, acuérdese de que aquella potencia no es cuanta, sino que, si la divides mentalmente hasta el infinito, siempre encuentras la misma potencia brotando infinita desde el fondo[13]. Allá no hallarás materia, con la que aquella vida, al

[12] En la traducción se mantiene la lectura de la *editio maior, pleiō oûsan tôi poieîn,* para expresar la participación posesiva y se introduce en el texto *ētioûn,* como W. Theiler, dejando abierta la indeterminación de la naturaleza de acá.

[13] Todo Ser brota rebosando de un único infinito recipiente de fuerza, como de una fuente. Las formas platónicas no son simples arquetipos co-

achicarse, iría consumiéndose a una con la magnitud de la masa. Si consideras, pues, la infinitud perenne que lleva dentro, la naturaleza incansable, inquebrantable y nunca desfalleciente que lleva dentro, como un hervidero desbordante de vida, sea que lances tu mirada adondequiera, sea que la fijes en algún punto, allá no encontrarás materia, sino todo lo contrario. No transportarás sus límites pasando de largo, ni te detendrás en breve como si aquella vida ya no pudiera ya dar más de sí por ir agotándose poco a poco, sino que o bien, tras lograr acompañarla en su curso, mejor dicho, tras situarse en el ser universal, ya no buscarás más, o bien, despidiéndote de aquél, pasarás de largo y caerás en otra cosa, sin percatarte de que aquél está presente por estar mirando a otro.

Pero si es verdad lo de «ya no buscarás nada más», ¿cómo podrás tener esta experiencia? Pues porque te acercaste al Ser universal y no te quedaste en una parte de él ni dijiste, ni siquiera de tí, «hasta aquí llego yo», sino que, desechando el «hasta aquí», te has tornado universal[14]. Aunque ya antes eras universal, sólo que, como se te añadió otra cosa tras lo «universal», te aminoraste con la añadidura. Es que la añadidura no provino de lo universal —a lo universal nada le podrás añadir—, sino del no-ser. Ahora bien, uno que sea resultado de ser y no-ser no es universal; lo será cuando deseche el no-ser. Te acrecentarás, por tanto, a ti

---

mo supone Aristóteles *(Met.* 991b4). E. R. Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies*, 50 (1960), 3.

[14] En el caso de la unidad con el Ser, se cesa de pensar de el mismo como si tuviera una extensión particular, o estuviera determinado, se hace un Todo como era previamente *gégonas pâs* («ein Ganzes», Harder). Véase J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, págs. 61-62.

mismo, si desechas las demás cosas; y, una vez desechadas, está presente, mientras que, cuando está con otras cosas, no aparece, no es que él se haya marchado para volver a estar presente, sino que te ausentaste tú cuando él no está presente. Pero si te ausentaste, no te ausentaste de él —él sigue presente—, ni aun entonces te ausentaste, sólo que, estando presente, te volviste de espaldas.

Esto es, en efecto, lo que pasa a menudo con los otros dioses: se aparecen a uno solo, siendo muchos los presentes, porque aquél y sólo aquél es capaz de mirar. Mas estos dioses están presentes porque «frecuentan las ciudades bajo toda clase de figuras»; aquél, en cambio, lo está porque son las ciudades, la tierra entera y el cielo entero los que se vuelven a él, estando aquél en todas partes subsistiendo en sí mismo y permaneciendo en sí mismo y manteniendo al Ser y a los Seres verdaderos, incluída el Alma y la Vida, suspendidos de sí mismo y aunados en unidad infinita merced a una infinitud que es inextensa.

VI 6 (34) SOBRE LOS NÚMEROS

INTRODUCCIÓN

El tratado hace el número 34 dentro del orden cronológico de Porfirio. Sigue inmediatamente a lo que se llama «la gran obra», que Porfirio dividió de una manera extraña en cuatro y las colocó en tres diferentes Enéadas. De esta forma en su edición de las Enéadas sigue el siguiente orden: III 8 (30); V 8 (31) y II 9 (33), V 5 (32). Este último contiene en los capítulos 4 y 5 una relación breve de lo que Plotino pensaba acerca del Uno y los números. El tratado presente lo anuncia al final del capítulo 4: «Si hay algunas dificultades sobre esto nos ocuparemos de ellas más tarde». La situación de los números en el mundo inteligible y la generación de los Números y de las Formas de los últimos principios, el Uno y la Díada Indefinida, han sido materias de reflexión para los platónicos desde tiempos del mismo Platón, especialmente para aquellos que estaban influidos por aquel aspecto de su herencia tradicional que se remonta a los pitagóricos. Entre el tiempo del resurgimiento del platonismo y pitagorismo en el siglo I a. C. y la época de Plotino se desarrollo una considerable producción filosófica sobre el número. Pero este tratado no está estrechamente ligado a ello. El pensamiento aquí es extraordinariamente original e independiente y el interés por los números se subordina a las grandes preocupaciones fundamentales, para mostrar cómo toda realidad procede en su debido orden

de su fuente, el Uno o Bueno, y cómo el espíritu humano puede encontrar su camino de vuelta a esa fuente, que también es su meta. Contempla las pasadas discusiones acerca de los Números Ideales, que tuvieron lugar en la Academia en tiempos de Platón (de las cuales no parece que conoce más que lo que nos es permitido conjeturar hoy con las pruebas escasas y mancas que tenemos). Tiene en cuenta Plotino las reflexiones de Aristóteles sobre los Números Ideales en los libros I, XIII y XIV de la *Metafísica* y esto con la luz limitada que los comentadores de Aristóteles leídos en su escuela, especialmente Alejandro de Afrodisias (Véase *Vida* de Porfirio, cap. 14), podían arrojar a estos pasajes de Aristóteles. Pero no parece haber sido afectado o estar preocupado por los pitagóricos o por la escuela pitagórica ocupada en los números. La diferencia entre sus obras, que han llegado hasta nosotros, y el pensamiento de Plotino acerca de los Números Ideales y el Uno la describe con precisión la introducción a la edición de París de VI 6: «Los dos temas principales que se desarrollan en este tratado, y que son el problema del número infinito (caps. 1, 3 y 17-18) y la situación del número en lo inteligible (caps. 4-16) no derivan de la tradición numerológica corriente. Por otro lado esta tradición se distingue por dos características bien conocidas: culmina en una teología y misticismo de los números... Ahora Plotino se muestra muy cauto acerca del número-misticismo que esta tan en boga antes y después de su tiempo. En cuanto a sus conocimientos aritméticos, son indiscutibles, pero no parece que se significara por los detalles técnicos» (J. Bertier *et alii, Plotin. Traité «Sur les Nombres [Ennéade VI 6 34],* Introduction, págs. 9-10, París 1980; véase la *Vida* de Porfirio, cap. 14, 7-10).

Hay sin embargo un pasaje de un escritor numerológico pitagórico, Moderato de Cádiz, que parece haber tenido alguna importancia filosófica y cuyo pensamiento en alguna manera anticipa el Neoplatonismo de Plotino. Su comienzo es digno de ser citado como conclusión, puesto que tiene algo en común con el tratamiento de Plotino y muestra por qué acometió científicamente la reflexión sobre los números. Se encuentra en *La vida de Pitágoras* de Porfirio 48-53: «Moderato dice que los pitagóricos, ya que no eran ca-

paces de expresar claramente en palabras las primeras formas y los primeros principios, porque eran tan difíciles de entender y de explicar, se volvieron a los números solamente por la instrucción inteligible.» Para Plotino, no sólo el Uno, sino también las realidades del mundo inteligible, estaban en sentido estricto más allá del discurso intelectual y del lenguaje. Pero el lenguaje tradicional de los números, como otras clases de lenguaje, nos puede enseñar y ayudarnos en nuestro itinerario hacia la comprensión directa de los mismos, que es nuestra meta.

SINOPSIS

I. Preliminares: cantidad, magnitud, ilimitación (caps. 1-3).

1. Ilimitación, cantidad (=multiplicidad) y magnitud (1, 1-8).
2. Magnitud (1, 8-29).
3. Ilimitación (caps. 2-3).

II. El número (caps. 4-16).

1. Hipótesis sobre la naturaleza del numero inteligible (cap. 4).
2. Discusion de las hipótesis (caps. 5-10).
   a) El Número como concomitante mental (5, 1-40).
   b) El Número como consubsistente (5, 41-51).
   c) El número como autosubsistente (caps. 6-10).
3. Objeciones y respuestas (caps. 11-16).

III. El numero ilimitado (caps. 17-18).

1. Problema (17, 1-13).
2. La Línea inteligible (17, 13-20).
3. Las Figuras inteligibles (17, 21-43).
4. El Número inteligible (18, 1-8).
5. Los Seres inteligibles (18, 8-53).

¿Es verdad que la multiplicidad es un abandono de la unidad y la ilimitación un abandono total por ser una multiplicidad innumerable, y que por ser el mal en cuanto ilimitación, por eso también nosotros somos malos cuando somos multiplicidad?[1]. Y es que cada cosa es múltiple cuando, no pudiendo encentrarse en sí misma, se derrama y se extiende desparramándose; y si, en su derramamiento, se ve totalmente privada de la unidad, se convierte en multiplicidad, al no haber algo que aúne sus partes una con otra mas si hay alguna cosa que, a la vez que se va derramando incesantemente, se hace permanente, se convierte en magnitud.

—¿Y qué hay de temible para la magnitud?

—Lo habría si se percatara, porque se percataría de que se apartaba y se alejaba de sí misma. Porque cada cosa busca no a otra, sino a sí misma: la salida afuera es temeraria o forzosa; y cada cosa es más ser no cuando se hace múltiple o grande, sino cuando es de sí misma, y es de sí misma cuando está encentrada en sí misma. Por el contrario, el anhelo de ser grande en este sentido es propio de quien desconoce la auténtica grandeza y se apresura no a donde debe, sino al exterior. En cambio, dirigirse a sí mismo, es dirigirse al in-

[1] La lectura de la traducción repite el *eînai* en VI 6, 1, 3, como en la *editio maior* (W. THEILER lo suprime) por paralelismo con *anárithmon eînai*, de forma que la multiplicidad es innumerable y por tanto mala.

terior[2]. Prueba de ello, lo que acontece a la magnitud si está desarticulada de tal manera que cada una de sus partes sea de sí misma: que dichas partes existen individualmente, pero no la cosa misma inicial; para que exista la cosa misma, es preciso que todas sus partes estén aunadas, de suerte que existirá la cosa misma cuando sea una de alguna manera, no cuando sea grande. Por consiguiente, por razón de la magnitud y en cuanto sea grande. Por consiguiente, por razón de la magnitud y en cuanto depende de la magnitud, es destructiva de sí misma; pero porque mantiene la unidad, se mantiene a sí misma[3].

—Sin embargo, el universo es grande y bello.

—Sí, pero porque no se le permitió evadirse a la iluminación, sino que fue circunvalado por la unidad. Y es bello, no por ser grande, sino por la belleza; y porque se hizo grande, por eso tuvo necesidad de la belleza; por que si fuera solamente grande, cuanto más grande fuera, tanto más feo aparecería. Y así, lo grande es materia de la belleza, porque lo que está falto de orden es múltiple. Lo grande es, pues, más desordenado y más feo.

2 —¿Qué pasa, entonces, en el llamado «número de la ilimitación»? Pero, primero, ¿cómo puede ser número, si es ilimitado? Porque ni las cosas sensibles son ilimitadas, con lo que tampoco lo será el número anejo a ellas, ni quien las cuenta cuenta un número ilimitado, sino que, aunque las duplique o las multiplique, la suma es limitada; y aunque tome en cuenta el futuro, o el pasado o ambos juntos, la suma es limitada.

---

[2] En lo que se refiere a la magnitud, dice Plotino, hay que dirigirse al interior de sí mismo no al exterior.

[3] La expresión de la traducción no respeta la puntuación de la *editio maior*, para poner de relieve la relación entre el ser destructiva de sí *apollýmenon autoû* y el mantener la unidad y con ello a sí misma *échei heautó*.

—¿Tal vez, entonces, no es ilimitado simplemente, sino en el sentido de que siempre cabe aumentarlo?

—No, no está en poder del que cuenta generar el número: el número está ya delimitado y fijo. En realidad, en el mundo inteligible, el Número está tan delimitado como lo están los Seres: la cuantía del Número es la de los Seres; pero nosotros, del mismo modo que pluralizamos al hombre aplicándole una pluralidad de predicados —el de «bello» y demás—, así juntamente con el simulacro de cada Ser generamos un simulacro del Número, y multiplicamos los números del mismo modo que multiplicamos la ciudad que no existe así realmente. Y cuando contamos los períodos de tiempo, lo que hacemos es aplicar a dichos períodos números de los que tenemos en nuestra mente, pero quedándose esos números en nuestra mente.

3 —Pero este ilimitado ¿cómo puede ser real si es ilimitado? Porque lo que es real y existente ya está apresado por el número. Pero, antes, si hay multiplicidad en los Seres reales ¿cómo puede ser un mal la multiplicidad.

—Es que allá, como la multiplicidad está aunada, se ve impedida de ser multiplicidad absoluta, porque es una multiplicidad una. Y por eso es menos que el Uno, porque tiene multiplicidad; comparada con el Uno, es inferior; y así, porque no está en posesión de la naturaleza de aquél, sino desposeída de ella, ha quedado aminorada; pero gracias a su unidad, conserva su majestad al lado de aquél, reconcentra en unidad su multiplicidad y es permanente[4].

—Pero la ilimitación ¿cómo concebirla? Porque la que existe en los Seres ya está limitada, no está en los Seres, sino acaso en los devenientes, como está también en el tiempo.

[4] Véase V 5, 3, 3-4; VI 9, 5, 20-29.

—Es que aunque esté limitada, ya por eso mismo es ilimitada, pues lo que se limita no es el límite, sino lo ilimitado, ya que entre el límite y lo ilimitado no media ninguna otra cosa que admita carácter de finitud. Así, pues, este ilimitado escapa de suyo a la idea de límite, pero se ve apresado y cercado desde fuera; no escapa, empero, de un lugar a otro, pues que tampoco tiene lugar, sino que, una vez apresado, entonces surge el lugar. Y por eso tampoco hay que pensar que sea propio suyo el movimiento que llamamos local ni que le completa de suyo ningún otro de los movimientos que se suelen enumerar. En conclusión, no se moverá en absoluto. Pero tampoco está quieto. ¿Dónde, si el «donde» surgió posteriormente? Parece, más bien, que el movimiento se predica de la ilimitación misma en el sentido de que no es permanente.

—Entonces, ¿es que está en estado de suspensión en un mismo punto o bien oscilando de un lado a otro?

—En modo alguno, porque de ambos estados se juzga con referencia a un mismo lugar, tanto del de suspensión sin oscilación como del de oscilación[5].

—¿Cómo podría uno, pues, concebir la ilimitación?

—Abstrayendo la forma mentalmente.

—¿Y qué pensará de la ilimitación?

—Pues que, simultáneamente, es los contrarios y no es los contrarios.

Pensará que es grande y pequeña, pues que se hace ambas cosas, y que es estable y móvil, pues que también se hace estas cosas. Pero es evidente que, antes de hacerse esas cosas, no es ninguna de las dos determinadamente. De lo

---

[5] Véase A. Brinkmann, «Ein Schreibgebrauch und seine Bedeutung für die Textkritik», *Rheinisches Museum*, 57 (1902), págs. 481-497. La oscilación de una anotación con respecto a un texto lo considera el autor citado como decisiva para la interpretación de un pasaje.

contrario, ya la has terminado. Si, pues, es indefinida y es los contrarios indefinida e indeterminadamente, podrá presentársenos como lo uno y lo otro. Y si te acercas a ella sin tenderle límite alguno a modo de red, se te escabullirá y hallarás que no es una sola cosa. Si no, ya la has determinado. y si te acercas a una parte de ella como a algo uno, aparecerá múltiple; y si dijeres que es múltiple, de nuevo te engañarás; porque si cada una de sus partes no es una, tampoco será múltiple la suma de todas. Su naturaleza es ésta: en cuanto representada como uno de los dos contrarios, es movimiento; en cuanto objeto de representación, es estabilidad; el no poder verla por sí misma, es movimiento y deslizamiento fuera de la inteligencia; pero el que no pueda escaparse, sino que esté cercada por fuera y no le sea dado avanzar, será estabilidad. De modo que no se le puede atribuir solo movimiento.

4 Pasando a los Números, hay que examinar cómo son en el mundo inteligible. ¿Es algo que se sobreañade a las otras Formas o que incluso les acompaña siempre? Por ejemplo, puesto que el Ser es primordial por naturaleza, pensamos una Mónada; luego, como el Movimiento y la Estabilidad proceden del Ser, pensamos ya una Tríada, y así cada Número en cada uno de las demás Formas. ¿O no es así, sino que juntamente con cada Ente se genera una Mónada, o bien en el primero una Mónada, y en el siguiente, si es que hay un orden, una Díada, o bien un Número de la misma cantidad que la de cada Ente, por ejemplo, si diez, la Decena?[6]. ¿O no es así, sino que concebimos el Número como autosubsistente? Y si es así, ¿como anterior o como posterior a las demás Formas?

[6] Véase VI 6, 11, 24 y 5, 7-9.

Pues bien, cuando Platón dice que los hombres llegaron a la noción del número por la sucesión alterna de los días y las noches, al atribuir así su concepción a la alteridad de las cosas, bien pudiera querer decir que son las cosas previamente numeradas las que, mediante la alteridad, originan el número y que lo constituye el alma a medida que, en su recorrido, pasa de una cosa a otra, y que el número se origina cuando el alma cuenta, esto es, cuando pasa revista a las cosas y dice: «uno», «otro», dando por cierto que, mientras concibe algo idéntico y no como distinto y subsiguiente, lo llama uno.

Empero cuando Platón dice «en el verdadero Número», y que el Número está en la Esencia, con ello afirmaría a su vez y a la inversa una cierta autosubsistencia del Número, y que no subsiste en el alma numerante, sino que de resultas de la sucesión alterna que se da en el mundo sensible, la propia alma suscita en sí misma la noción de número[7].

5 ¿Cuál es, pues, la naturaleza del Número? ¿Es acaso un concomitante, una especie de aditamento añadido mentalmente a cada Esencia? Por ejemplo, «Hombre» ¿es también «un Hombre»? «Ente» ¿es también «un Ente»? Y la totalidad de los inteligibles individuales ¿es también el Número total? Pero entonces, ¿cómo reducir a unidad la Díada y la Tríada, y la totalidad de los Números, uno a uno, y el Número concebido de ese modo? En esta hipótesis, el Número sería una multiplicidad de unidades, pero, fuera de la unidad simple, ningún número sería reductible a unidad. A no ser que uno diga que la Díada no es más que la cosa misma, o mejor, lo que la mente sobrepiensa en cada cosa, que conlleva dos cosas emparejadas a modo de compuesto aunado.

---

[7] El alma despierta en sí misma la noción de número. Es una reminiscencia. Véase P. THILLER, «Notes sur le texte des Ennéades», *Revue International de Philosophie*, 24 (1970), 201.

O tal y como los Pitagóricos concebían los números: parece que los concebían por analogía, por ejemplo la tétrada como justicia y otros de otra manera. Pero es mejor de aquel primer modo, o sea, que a la multiplicidad de cada cosa que sin embargo es una va emparejado un Número, una unidad de la misma cuantía, por ejemplo la Decena.

—Sin embargo, no es así como nosotros concebimos el diez, sino que, agrupando cosas separadas, decimos «diez».

—Sí, es verdad que en este caso decimos «diez», pero cuando de una multiplicidad resulta un conjunto uno, decimos «decena» como allá [en el caso de la Díada].

—Pero si es así, si el número es pensado por la mente sobre las cosas, ¿tendrá todavía existencia real?

—Pero ¿qué dificultad hay —dirá alguno— en que, aunque la blancura sea pensada por la mente sobre las cosas, la blancura exista realmente en las cosas? También el movimiento es pensado por la mente sobre el ser, y sin embargo, el movimiento existe realmente en el ser.

—Sí, pero, porque el movimiento es algo real, por eso la mente percibe en él la unidad; el número, en cambio, no es concebido como el movimiento. Además, una realidad así excluye al número de ser sustancia y lo convierte más bien en accidente. Aunque ni siquiera accidente en absoluto, ya que el accidente debe ser algo antes de ser accidental a algo, y aunque sea inseparable, debe, no obstante, ser algo en sí mismo, una naturaleza, por ejemplo la blancura, y debe predicarse de otro siendo ya lo que va a ser predicado. En consecuencia, si la unidad es aneja a cada cosa, si no es lo mismo «un hombre» que «hombre», sino que la unidad es distinta del hombre, si la unidad es algo común y existente en cada una de las demás cosas, unidad será anterior al hombre y a cada una de las demás cosas, para que el hombre y cada una de las demás cosas puedan lograr cada cual su

unidad. Y, por tanto, también será anterior al movimiento, puesto que también el movimiento es uno; y anterior al ente, para que también el pueda ser uno. No me refiero al Uno aquel del que decimos que «está más allá del Ser», sino a este uno que se predica de cada una de las Formas. Y, por tanto, también la Decena será anterior a la cosa de la que se predica como Decena. Y ésa será la Decena en sí, porque la Decena en sí no será, por cierto, la cosa en la que la mente percibe la decena[8].

—¿No será que la unidad se genera y se constituye junto con los Seres?

—Pero se se genera con los Seres a modo de accidente como la Salud en el hombre, la respuesta es que tiene que haber además una Salud en sí. Y si la unidad es a modo de elemento de un compuesto, la unidad debe ser antes Unidad-en-sí, para poder ser unidad-con-otro. Además, al mezclarse con otro que se haga uno gracias a ella, lo hará uno falsamente, haciéndolo dos.

—Pero ¿qué decir de la Decena? Porque ¿qué necesidad tiene de la Decena lo que por su propia potencia décuple ha de ser decena?

—Pero si ha de ser conformado a modo de materia por esa potencia, si ha de ser diez y decena por participación en la Decena, es preciso que la Decena exista antes en sí misma sin ser otra cosa que sólo Decena.

6 Pero si la Unidad en sí y la Decena en sí existen separadas de las cosas y luego las cosas inteligibles han de ser, tras ser lo que son, unas Hénadas y otras Díadas y Tríadas, ¿cuál será la naturaleza de los inteligibles y cómo se constituye? Entiéndase que la génesis de los inteligibles se efectúa sólo

[8] Para Plotino la Decena en sí es anterior: 1) a la que la mente percibe; 2) a la cosa de la que se predica.

mentalmente. Hay[9] que tener en cuenta ante todo, por tanto, que la Esencia de las Formas en general no existe por que el sujeto pensante haya pensado cada una de ellas y así les haya conferido realidad por el hecho mismo de haberlos pensado. Porque la Justicia no nació porque el pensante pensó qué es la Justicia, ni vino a la existencia el Movimiento porque el pensante pensó qué es el Movimiento. Porque, en ese supuesto, este producto del pensamiento debería ser posterior al objeto mismo pensado —el pensamiento de la Justicia[10] posterior a la Justicia en sí—, y a la inversa, el pensamiento debería ser anterior al objeto que subsiste como resultado del pensamiento, puesto que subsiste por haberlo pensado[11].

Pero[12] si se supone que la Justicia se identifica con el tal pensamiento, en primer lugar es absurdo que la Justicia no sea más que una especie de definición de la misma. ¿En qué consiste, en efecto, el haber pensado la Justicia o el Movimiento sino en haber captado la quididad de los mismos? Y esto es lo mismo que haber captado la noción de una cosa que no existe, lo cual es imposible. Y si alguno alega que, «en las cosas sin materia, la ciencia se identifica con su objeto», este aserto hay que entenderlo como sigue: no quiere

[9] VI 6, 6, 5-14. Véase J. Baudry, *Atticos. Fragments de son oeuvre,* París, Les Belles Lettres, 1931. *PE* 809b.

[10] Plotino utiliza el término *justicia* en el sentido platónico de «hacer justicia»: *Gorgias* 464b-c contiene este significado. Generalmente sin embargo se suele reservar el término *dikaiosýnē* para la virtud de la justicia. Platón lo substituye más adelante (520b) en el diálogo por el de *dikastikḗ,* «poder judicial».

[11] La doctrina explicada aquí es la razón del suceso que como ejemplo se relata en la *Vida de Plotino* (18, 4 ss) escrita por Porfirio. Véase más arriba pág. 156.

[12] VI 6, 6, 14-19. Albino, «Introducción a los diálogos de Platón», en: *Platonis Dialogi,* Ed. C. Fr. Hermann, VI. Leipzig, Teubner, 1931, págs 147-151.

decir que la ciencia sea el objeto ni que la consideración del objeto sea el objeto mismo, sino a la inversa, que el objeto mismo, estando sin materia, es a la vez inteligible e intelección, no una intelección que consista en la concepción del objeto o en la intuición del objeto, sino tal que el objeto mismo, estando en la región inteligible, no sea otra cosa sino inteligencia y ciencia. Porque no es la ciencia la que transformó en sí el objeto, sino el objeto el que transformó allá la ciencia de inestable, cual es la del objeto en la materia, en otra distinta, esto es, en ciencia verdadera, esto es, no en imagen del objeto, sino en el objeto mismo.

Por lo tanto, no es el pensamiento del Movimiento el que ha producido el Movimiento en sí, sino el Movimiento en sí el que ha producido el pensamiento, de modo que él mismo se ha convertido en movimiento y pensamiento. Es que el Movimiento inteligible es a la vez pensamiento del objeto, y el objeto mismo es movimiento porque es Movimiento primero —no hay otro, en efecto, anterior a él—, y es el Movimiento real porque no es accidental a otro, sino acto del Ser que se mueve en acto. Luego también es sustancia, mientras que el concepto del Ser es distinto. Asimismo, la Justicia no es pensamiento de Justicia, sino una especie de disposición de la Inteligencia, o mejor, una actividad determinada, cuyo «rostro» es en verdad hermoso, «y ni el lucero vespertino ni el matutino» son tan hermosos ni cosa alguna sensible en general. Es como una estatua inteligente que está en pie, diríamos, por sí misma y se manifiesta en sí misma, mejor dicho, existe en sí misma.

7 Porque, de una manera general, hay que pensar las cosas en una sola Esencia[13], todas ellas contenidas y como abar-

[13] Se refleja en la traducción el pensamiento de Plotino, siguiendo la lectura de la *editio maior, en miâi phýsei,* «en una sola Esencia», y no «en la naturaleza de allí» (W. Theiler).

cadas[14] por una sola Naturaleza, no cada una por separado, como en los sensibles —en una parte el sol y en otra, otra cosa—, sino «todas juntas» en una sola. Ésta es, en efecto, la naturaleza de la Inteligencia, pues así es como imitan a la Inteligencia tanto el Alma como la que llamamos «Naturaleza», en virtud de la cual y por obra de la cual son generadas las cosas particulares una en una parte y otra en otra, estando ella toda junta consigo misma.

Pero aunque todos los Seres están juntos, por otra parte cada uno está separado. Ahora bien, estos Seres contenidos en la Inteligencia y en la Esencia, la Inteligencia que los contiene los ve dentro, no mirándolos[15], sino conteniéndolos, ni tampoco separando cada uno de ellos, pues ya están separados en ella por siempre. La prueba contra los que se sorprenden de que estén así la tomamos de los participantes. Mas[16] la grandeza y la belleza de la Inteligencia la probamos por el amor que le tiene el Alma, por el hecho de que el amor de las demás cosas por el Alma se debe al parecido de su naturaleza con la Inteligencia y por el hecho de que las demás cosas tienen algo por lo que guardan cierto parecido con la Inteligencia. Y es que sería realmente absurdo que hubiera algún animal hermoso si no existiera un «Animal en sí» de sorprendente e inefable belleza. Y éste es el «Animal total», compuesto de todos los animales, o mejor, que «con-

---

[14] Incluye la traducción, en VI 6, 7, 8, entre *ho* y *noûs,* el participio *échōn,* como en la *editio maior,* porque es la Inteligencia la que contiene y abarca los Seres.

[15] VI 6, 7, 9 ss., *epiblépōn.* «El termino espectador no se aplica al que dirige la mirada al objeto de intelección como si fuera otro distinto de él sino que le está unido y lo aprecia de este modo». *(Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta,* ed. introd. y notas de J. M. DILLON. Leiden, E. J. Brill, 1973, pág. 97, fr. 6).

[16] Para VI 6, 7, 11-14 véase I 8, 2, 19 ss. y la *Introd. gen.,* seccs. 35-36 (B. C. G. 57).

tiene en sí todos los animales» y es un uno múltiple como todos los animales, del mismo modo que este universo, siendo uno, es a la vez todo lo visible, conteniendo en sí todas las cosas que hay en lo visible.

8 Así, pues, puesto que es Animal primordial y, por ello, el Animal en sí, puesto que es Inteligencia y Esencia —la Esencia real—, y puesto que decimos que contiene todos los animales, el Número total, la Justicia en sí, la Belleza en sí y cuantas otras Esencias son similares a éstas —hablamos, en efecto, en un sentido distinto del Hombre en sí, del Número en sí y de la Justicia en sí— es preciso examinar cómo es y qué es cada uno de estos Seres en cuanto es posible averiguar estas cosas[17].

Pues bien, ante todo hay que prescindir de toda sensación, hay que considerar la Inteligencia con la inteligencia y hay que tener en cuenta que también en nosotros hay una vida[18] y una Inteligencia inherente no a una masa, sino a una potencia sin masa, y que la Esencia verdadera se ha despojado de estas cosas y es una potencia sustentada en sí misma, no una cosa fantasmal, sino la potencia más vital e intelectiva: nada más vitál, ni más intelectivo ni más sustancial que ésta; y quien entra en contacto con ella participa de todo eso según el grado de contacto: el cercano, más de cerca, y el lejano, más de lejos.

Ahora bien, puesto que el ser es deseable, el Ser en mayor grado será más deseable, como lo será la Inteligencia

---

[17] Proclo, *In Tim. 130b,* comenta el pasaje estableciendo tres niveles: el Ser, la Inteligencia y el Animal primordial. Plotino insiste en que no trata del Hombre en sí, del Número en sí y de la Justicia en sí. La explicación de estas ideas las encontramos ordenadamente expuestas en la *Introd. gen.*, págs. 52-55.

[18] O'Daly subraya que Plotino proclama su creencia de que la realidad del ser y de la Inteligencia se encuentra en uno mismo y se capta por reflexión. Véase: G. J. P. O'Daly *Plotinus Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 75.

suma, ya que el entender, en general, es deseable. Dígase lo mismo de la Vida. Si, pues, hay que poner al Ser en primer lugar porque es el Primero, a la Inteligencia en segundo lugar y al Animal en tercer lugar (ya que el Animal parece que abarca ya todos los Seres; pero a la Inteligencia en segundo lugar porque es actividad de la Esencia), el Número no puede hallarse al nivel del Animal, puesto que ya antes que él había uno y dos, ni al nivel de la Inteligencia, porque antes que ella estaba la Esencia, que era una y múltiple.

Queda, pues, por estudiar si es la Esencia la que con su 9
propia fragmentación engendra el Número o si es el Número el que fragmenta la Esencia; asimismo, si la Esencia, el Movimiento, la Estabilidad, la Identidad y la Alteridad en sí engendraron el Número o si fue el Número el que engendró a estos. El punto de partida de la investigación es el siguiente: el Número ¿es capaz de subsistir en sí mismo? ¿O más bien es la mente la que pone el dos en dos cosas y el tres en tres cosas? ¿Y la unidad numérica? Porque si la unidad numérica puede subsistir en sí misma sin las cosas numeradas, podrá ser anterior a los Seres. ¿Será incluso anterior al Ser? De momento, admitamos que el Ser es anterior incluso al Número y concedamos que el Número proviene del Ser. Pero si el Ser existe porque es uno y las cosas que son dos existen porque son dos, síguese que la Unidad será anterior al Ser y el Número a los Seres.

—¿En la mente que abstrae e incluye o también en la realidad?

—Enfoquémoslo de este modo: «cuando uno piensa 'hombre' como uno y 'bello' como uno», sin duda la unidad que sobrepiensa en cada una de estas dos cosas es posterior; asimismo, cuando piensa 'caballo' y 'perro', está claro que el dos es aquí posterior. Pero supongamos que generara al hombre, al caballo y al perro o que, teniéndolos dentro, los

sacara afuera, y que ni los generara ni los sacara al azar. ¿No es verdad que diría: «Tengo que empezar por uno, después pasar a otro y hacer dos, y luego, por mi cuenta, tengo que hacer otro»? Pues tampoco los Seres son numerados una vez originados, sino que ya de antemano estaba claro cuántos tenían que ser originados. Luego el Número total existía antes que los Seres mismos.

—Pero si existía antes que los Seres, el Número no era Ser.

—En realidad, existía en el Ser sin ser Número del Ser, ya que el Ser era todavía uno, pero al venir a la existencia la fuerza del Número, fraccionó el Ser e hizo que pariese, por así decirlo, la multiplicidad. Porque o la Esencia o la actividad del Ser será el Número; el Animal en sí y la Inteligencia serán Número. ¿Y no es verdad que el Ser será Número aunado, los Seres Número desarrollado, la Inteligencia Número que se mueve en sí mismo y el Animal Número abarcador? En efecto, como el Ser proviene de la Unidad, así como aquél era uno, así también el Ser debía ser Número; y eso llamaban a las Formas Hénadas y Números. Y éste es el Número sustancial. Hay otro número, el llamado «monádico», imagen de aquél. El sustancial es de dos clases: el sobrepensado en las Formas y congenerador de las Formas, y el sustancial primario, que es el que está en el Ser, está con el Ser y es anterior a los Seres. Los Seres tienen en el Número su base, su fuente, su raíz y su principio[19]. El principio del Ser es la Unidad y en ésta estriba el Ser —si no, se desparramaría— y no la Unidad en el Ser. Si no, el Ser sería ya uno antes de participar en la Unidad, y lo que participa en la Decena sería ya decena antes de participar en la Decena.

[19] Véase la explicación de esta emanación en VI 6, 15, 24-25.

El Ser era, pues, un Número estable en su multiplicidad cuando despertó múltiple, y era una especie de preparación para los Seres, una prefiguración y una especie de hénadas guardando sitio a los Seres que habían de instalarse en ellas. Porque aun ahora se dice: «quiero tal cantidad de oro o de casas». El oro es uno, pero lo que se quiere no es convertir el número en oro, sino el oro en número, y poseyendo ya el número, se trata de imponerlo al oro, de modo que el oro resulte ser, accidentalmente, de tal cantidad. Pero si los Seres se hubieran originado antes que el Número, y el Número fuera algo sobreañadido mentalmente a medida que la mente numerante realizara tantos movimientos cuantos son los Seres numerados, serían tantos cuantos son fortuitamente, y no por designio. Si, pues, no es casual el que sean tantos, la causa de ello está en que el Número existe antes de que sean tantos. Y esto quiere decir que porque existía ya el Número, por eso los Seres originados participaron del «tantos», y cada uno participó en la Unidad a fin de ser uno. Ahora bien, cada uno es Ser gracias al Ser —puesto que el mismo Ser es Ser gracias a sí mismo—, pero es uno gracias a la Unidad. Y cada uno es uno si la unidad presente en ellos es justamente multiplicidad, como es una la Tríada; y el conjunto de los Seres es uno no como unidad monádica, sino como es una la Decena de millar o algún otro Número. Porque quien dice «ya hay diez mil cosas», si el numerante dice «diez mil», viene a decir que se predica el diez mil gracias a las cosas mismas, porque muestren su número como muestran sus colores, sino porque la mente dice que son tantas. Porque si no lo dijera la mente, no sabría cuántas son. ¿Y cómo lo dirá? Sabiendo contar. Y sabrá contar si conoce el Número. Y conocerá el Número si existe el Número; pero desconocer la cantidad de aquella naturaleza, es absurdo, o mejor, imposible.

Por consiguiente[20], del mismo modo que si uno dice «cosas buenas», o se refiere a cosas buenas por sí mismas o predica de ellas el bien como accidente, y se refiere al Bien primario, está hablando de la primera Hipóstasis, pero si se refiere a cosas en las que el bien es un accidente, tiene que existir una Naturaleza del Bien para que el bien pueda ser un accidente en otros, por cuanto la causa que ha producido el bien aun en otro tiene que ser[21] o el Bien en sí o una realidad que ha producido el bien en su propia naturaleza[22]; pues así también, quien predica de los Seres un número, por ejemplo «decena», o se refiere a la Decena misma autosubsistente o, si se refiere a cosas en que la decena es una accidente, se verá forzado a postular la Decena misma autosubsistente, que no sea otra cosa que Decena. Si, pues, predica de los Seres la decena, fuerza es o que los Seres mismos sean la Decena o que, anteriormente a los Seres, exista otra Decena que no sea ni más ni menos que Decena.

Hay que admitir, por tanto, que, en general, todo atributo que se predique de una cosa o le viene a esa cosa de otro o es un acto de esa cosa. Y si es de tal naturaleza que no esté unas veces presente y otras ausente, sino que esté siempre con aquella cosa, si aquella es sustancia, también el atributo será sustancia, y no menos sustancia que aquella. Pero si no se nos concede que sea sustancia, en todo caso será del nú-

[20] La puntuación de la versión castellana es toda corrida (VI 6, 10/27-33) y separada por comas, mientras que el texto griego de la *editio maior,* tiene en el mismo pasaje dos puntos y un punto alto. La intención de la puntuación castellana es mantener la concatenación de las ideas de Plotino. Véase *Introd. gen.,* (B.C.G. 57), pág. 39 ss, secc. 23.

[21] Se elige la condicional real con *ei légei* (lo atestiguan EBCQ) y no *légoi* como en 10, 38. Por paralelismo con 10, 32 se supone que el verbo *deî* como quien rige al infinitivo *eînai.*

[22] Una realidad que ha producido el bien en su propia naturaleza. Véase *Introd. gen.,* (B.C.G. 57), pág. 29, secc. 16, 2).

mero de los entes y será ente. Y si aquella cosa puede ser concebida sin su acto, no por eso el acto dejará de ser simultáneo con aquélla, aunque colocado por nuestra mente como posterior a ella. Pero si la cosa no puede ser concebida sin aquel atributo —por ejemplo el hombre no puede ser concebido sin su unidad— entonces el atributo o no es posterior a la cosa, sino simultáneo, o es anterior a ella, para que por él pueda existir ella. Pues bien, nosotros decimos que la Unidad y el Número son anteriores a los Seres.

Pero si alguno dijera que la Decena no es otra cosa que 11
diez unidades, la respuesta es que, si concede que la Unidad existe, ¿por qué ha de conceder que exista una sola Unidad, pero no ya diez? Porque así como la una tiene existencia real, ¿por qué no han de tenerla las demás? No hay razón para que esa sola Unidad esté emparejada con uno cualquiera de los Seres. Si así fuera, ya no sería uno cada uno de los Seres restantes. Pero si cada uno de los Seres restantes tiene que ser uno, es que la Unidad es común, esto es, una sola naturaleza predicada de muchos, la que decíamos que tenía que existir en sí misma aun antes de ser percibida en muchos.

Ahora bien, si la Unidad existe en tal cosa y luego reaparece en tal otra, si también esta segunda Unidad existe, ya no será una sola Unidad la que tenga existencia real; habrá una multiplicidad de Unidades. Pero si se supone que no existe más que aquella primera Unidad, una de dos: o asociada al Ser supremo o asociada al Uno supremo y absoluto. Si al Ser supremo, las demás Unidades lo serán sólo de nombre y no estarán coordinadas la primera. Es más, el Número constará de mónadas desemejantes; las mónadas diferirán y diferirán en cuanto mónadas[23]. Pero si se la supone asociada

[23] 1) El Número constará de mónadas desemejantes, 2) las mónadas difieren entre sí en cuanto mónadas. En la *editio maior* las dos proposicio-

al Uno supremo, ¿qué necesidad tiene el Uno supremo, para ser uno, de esta mónada? Si, pues, ambos supuestos son imposibles, habrá de existir una Unidad que no sea más que Unidad a secas, aislada en virtud de su misma Esencia antes de que cada Ser sea predicado y pensado como uno.

Si[24], pues, también allá ha de existir la Unidad aislada de la cosa que se dice ser una, ¿por qué no ha de existir también otra Unidad? Y si cada una existe por separado, habrá una multiplicidad de Mónadas, que serán también una multiplicidad de Unidades. Pero supongamos que la naturaleza las vaya como engendrando sucesivamente[25], mejor dicho, que las haya engendrado ya, sin detenerse en cada una de las que engendraba, produciendo una especie de serie continua de Unidades: si las circunscribe y se detiene pronto en su marcha, engendrará los Números menores; pero si se mueve por más tiempo, hará que subsistan los Números mayores no en otros sujetos, sino en los movimientos mismos. Y así es como la naturaleza acopla cada multiplicidad[26] y cada uno de los Seres a sus respectivos Números, a sabiendas de que, si cada Ser no se acoplara a su respectivo Número, o no existiría en absoluto o sería otra cosa, algo desajustado, al quedar desnumerado y desrazonado.

12 —Pero si se objeta que el uno y la mónada no tiene existencia real arguyendo que no hay ningún uno que no sea «un uno», sino que es una impresión del alma relativa a cada uno de los seres, en primer lugar ¿qué impide que, cuan-

---

nes son coordinadas, de la 1 fluye la 2, pero la traducción castellana insiste en la doble faceta que representan 1 y 2, las separa con un punto y coma.

[24] VI 6, 11, 20-24: el proceso de la naturaleza cuando engendra.

[25] La generación producida por la naturaleza de las Unidades ha de ser como se dice en VI 6, 11, 25, sin detenerse en cada una de las que engendraba.

[26] Se confirma esta emanación múltiple con lo dicho en VI 6, 10, 1.

do se dice «ser», digamos que el ser es una impresión del alma y que no es nada real? Y si se alega que el ser punza y hiere y provoca una representación relativa al ser, también cuando se trata del uno vemos que el alma recibe una punzada y una representación. En segundo lugar, esa impresión y noción del alma ¿la vemos una o múltiple? Pero cuando decimos «no-uno», no recibimos el uno de la cosa misma, ya que afirmamos que el uno no está en ella; quiere decir que tenemos el uno y que está en el alma sin el aditamento «un uno».

—Pero tenemos el uno porque recibimos de las cosas exteriores una noción y una impronta, una especie de idea derivada de la cosa. Los que hacen[27] de la idea del número y del uno una especie de las que llaman «idea innatas» podrán, sí, afirmar la realidad de tales cosas, puesto que alguno de los objetos de tales ideas existe realmente —contra éstos se podrá hablar sobre ello a su debido tiempo[28]—, pero no[29] si la conciben a modo de impresión o noción procedente de las cosas surgida en nosotros posteriormente, como lo son también «esto», «algo», «gentío», «fiesta», «ejército» y «multiplicidad». Porque del mismo modo que la multiplicidad no es nada fuera de las cosas que se dicen «muchas», ni la fiesta fuera de la gente que se concentra y se recrea en la festividad, así tampoco el uno es nada si lo concebimos a solas y aislado de las demás cosas cuando decimos «uno». Y hay otras muchas cosas por el estilo, por ejemplo «a la

[27] VI 6, 12, 14-16. Pese a que Plotino anuncia (12, 32-33) que responderá a cada una de las objeciones, no responde a 14-16. Señal de que no es objeción contra su doctrina, sino contra la del objetante.

[28] En la traducción castellana se prefiere la lectura de los códices wBxC, como en la *editio maior, kairiôs*. No se acepta la alternativa *kyríōs* de UQ.

[29] Se elige la negación *ouk* del texto de KIRCHHOFF en vez de *oûn* de la *editio maior*.

derecha», «arriba» y los contrarios de éstos. Porque en punto a realidad ¿qué hay en lo que está a la derecha sino que está de pie o sentado aquí y el otro allí? Dígase lo mismo de lo que está arriba: propiamente, una cosa está en tal posición y en tal punto del universo, que llamamos «arriba», y otra está situada en lo que llamamos «abajo»[30].

A estas objeciones hay que responder, en primer lugar, lo siguiente: que en cada una de estas cosas mencionadas hay una entidad real, pero que, sin embargo, no es la misma en todas ni en su relación mutua ni en relación con la unidad. Pero hay que afrontar por separado cada una de estas objeciones.

13 Pues bien, pensar que la noción de la unidad proviene del sustrato, siendo así que el sustrato y el objeto sensible es un hombre u otro animal cualquiera o incluso una piedra, ¿cómo puede ser razonable, si una cosa es lo que parece —el hombre[31]— y otra y no la misma la unidad? De lo contrario, la mente no predicaría la unidad del no-hombre. Además, del mismo modo que, en el caso de «a la derecha» y cosas similares, la mente no dice «aquí» en virtud de un movimiento vano, sino porque ve una posición diferente, así también, en este caso, dice «uno» porque ve algo real. No es una impresión vacía; no predica la unidad de algo inexistente. No es, ciertamente, porque está solo y no hay otro, porque al decir «y no hay otro», ya alude a otro uno. Además, lo otro y lo diferente es posterior. Porque si la mente no se apoya en la unidad, no dirá «otro» ni «diferente», y cuando dice «solo», se refiere a un uno solo. De modo que dice «uno» antes que «solo».

---

[30] VI 6, 12, 30-34 es punto y aparte. Se empieza otra idea nueva.

[31] El predicado *anthrôpou* lo omite KIRCHHOFF. La traducción prefiere incluirlo siguiendo la *editio maior*.

Además el predicante, antes de predicar de otro la unidad, ya es uno, y el objeto del que la predica, antes de que nadie predique o piense acerca de él, ya es uno. Porque o es uno o es más de uno y múltiple, y si es múltiple, forzosamente es antes uno. En efecto, cuando el predicante dice «múltiple», quiere decir «más de uno»; y un ejército lo concibe como una multitud de hombres armados y coordinados en unidad, y siendo multitud, no le deja ser multitud. Esto lo pone de manifiesto, aun en este caso, la mente, viendo perspicazmente la unidad resultante del orden, congrega en unidad la naturaleza de lo múltiple. Y es que ni aun en este caso es falsa la unidad, como no lo es en una casa la unidad resultante de muchas piedras. En una casa, sin embargo, la unidad es mayor. Si, pues, en una cosa continua la unidad es mayor, y mayor aún en una cosa indivisa, es claro que ello se debe a la existencia y realidad de una naturaleza de la Unidad.

En efecto, entre los no-seres no puede haber grados, sino que del mismo modo que, al predicar la sustancia de cada una de las cosas sensibles y al predicarla también de los inteligibles, aplicamos esta categoría a los inteligibles en sentido más propio, colocando así los grados de más y menos y de más o menos propio en el ámbito de los seres, y del mismo modo que el ser existe en mayor grado en la sustancia, aun en la sensible, que en los demás géneros, así también, al ver que la unidad existe en mayor o menor grado y más o menos propiamente difiriendo en grados tanto en los sensibles mismos como en los inteligibles, hemos de reconocer que la unidad existe de todos estos modos, pero con referencia, sin embargo, a un solo término. Pero del mismo modo que la sustancia y el ser son algo inteligible y no sensible, aun cuando lo sensible participe de ellos, así también la unidad inherente a lo sensible cabe, sí, concebirla como unidad por participación, pero la mente la percibe, no obs-

tante, como inteligible y de modo inteligible. De modo que por unidad entiende otra que no ve. Luego la conocía de antemano. Pero si conocía de antemano que la Unidad es «un esto», es que es la misma cosa que el Ser. Y así, cuando la mente dice «algo», dice a la vez «uno»; cuando dice «un par», dice «dos»; cuando dice «algunas», dice «muchas».

Si, pues, ni siquiera es posible pensar algo sin el uno, o sin el dos, o sin algún número, ¿cómo puede dejar de existir aquello sin lo que no es posible pensar o decir algo? Porque decir que no existe lo que, si no existe, ni siquiera puedes[32] pensar o decir una cosa cualquiera, no es posible, antes bien lo que se precisa en cada caso, para la formación de todo pensamiento o lenguaje debe existir previamente al lenguaje y al pensamiento, porque así es como puede ser utilizado para la formación de los mismos. Pero si se requiere, además, para la existencia de cada sustancia —pues no hay ser alguno que no sea uno— existirá previamente a la sustancia y será generador de la sustancia. Y por eso es «Uno-ser», y no primero Ser y luego Uno: porque en el «Ser-y-Uno» habría multiplicidad, mientras que en el Uno no está incluido el Ser, salvo que el Uno haya producido el Ser en virtud de una propensión a generarlo[33]. Y el término «esto» no es un término vacío: denota una realidad designada por su propio nombre, una cosa presente: sustancia o algún otro ser. Así que «esto» no significa algo vacío, ni es una impresión de la mente sobre algo inexistente, antes bien hay una realidad subyacente. Es como si uno pronunciara el nombre propio de la cosa misma.

14 A la objeción de la comparación con los términos relativos se puede responder razonablemente que el uno no es tal que, porque padezca otro sin padecer él, pierda su propia

[32] Se sigue la conjetura de la *editio maior: dýnaton*. Hay paralelismo con VI 6, 13, 6.

[33] Véase VI 6, 26.

naturaleza, sino que, si ha de ser desbancado de su unidad, debe haber sufrido privación de la unidad por haberse dividido en dos o más. Si, pues, una misma masa se hace dos al dividirse sin perecer en cuanto masa, está claro que, además del sustrato y adicionada a él, estaba en él la unidad, que aquél perdió por haberla destruido la división. Lo que, pues, en una misma cosa unas veces está presente y otras ausente, ¿cómo no hemos de clasificarlo entre los seres, dondequiera que sea? Demos, sí, que sea accesorio a ellos, pero, aunque accesorio, existe de suyo tanto en los sensibles como en los posteriores de entre los inteligibles, pero existe en sí mismo en el primero de entre los inteligibles, puesto que aparece primero como Uno y luego como Ser.

Y si alguno dijera que aun el uno, sin padecer nada y por el hecho de sumársele otro, ya no sería uno, sino dos, no hablaría acertadamente. Porque no es el uno el que se hizo dos —ni el uno al que se le sumó el otro ni el uno que se sumó—, sino que cada uno de los dos permanece tan uno como era, sólo que el dos se predica de ambos juntos, mientras que el uno se predica de cada uno de los dos en cuanto seguen separados. El dos y la díada no consisten, pues, por naturaleza en una relación. Si el dos resultara de la unión y la unión se identificara esencialmente con la producción de dos, el dos y la díada consistirían sin duda en la tal relación. Pero, de hecho, el dos reaparece en el fenómeno contrario, ya que, al partirse una cosa una, se hace dos. El dos no es, pues, ni unión ni partición, como para poder ser relación. Y el mismo razonamiento es valedero para todo número. Porque cuando es la relación la que produce una cosa, es imposible que la relación contraria produzca la misma cosa de tal manera que esta cosa se identifique con la relación.

¿Cuál es, pues, la causa principal del número? Una cosa es una por la presencia del uno y dos por la de la diada, lo

mismo que es blanca por la presencia de lo blanco, bella por la de lo bello y justa por la de lo justo[34]. Si no, ni siquiera estos predicados deben ser tenidos por reales, sino que la causa, aun en estos, habrá que atribuirla a relaciones; así, una cosa será justa merced a una relación determinada con cosas determinadas; bella, porque estamos en una disposición determinada, sin que en el sujeto mismo haya nada capaz de producir tal disposición y sin que se sobreañada nada adventicio a lo que aparece bello. Por lo tanto, cuando vieres algo que califiques de «uno», sin asomo de duda será además grande y bello, y le podrás atribuir un sinfín de predicados. Del mismo modo, pues, que lo grande y la grandeza estaban en él, y lo dulce y lo amargo y las demás cualidades, ¿por qué no también la unidad? No hay que pensar que exista toda cualidad, cualquier cualidad, pero que la cuantidad no se cuenta en el número de los seres, ni que lo continuo es cuantidad, pero no lo discontinuo, pese a que lo continuo se vale de los discontinuo como de medida. Del mismo modo, pues, que una cosa es grande por la presencia de la grandeza, así también es una por la presencia de la unidad y dos por la de la díada; y así los demás números. El problema de cómo es la participación es lo mismo que el tan discutido de la participación en cualquiera de las Formas. Ahora bien, hay que reconocer que en las cosas discontinuas la decena inherente a ellas[35] aparece de un modo, en las continuas de otro y en un conjunto de diez potencias aunadas de otro; la gradación

[34] VI 6, 14, 27-29. La relación de las ideas a las cosas según PLATÓN *Fedón* 100d es una participación *méthexis*. Más adelante habla Platón en el mismo diálogo de presencia *parousía* y de comunión *koinōnía*. En todos estos casos se articula la misma doctrina: la esencia está presente en la cosa sin ser la cosa, mientras la cosa tiene parte en la esencia sin poseerla.

[35] La *editio maior* suprime *enoûsan dekáda*, pero la traducción castellana la mantiene.

culmina en los inteligibles, pero aún allí los verdaderos números ya no son vistos en otros, sino que subsisten en sí mismos: la Decena en sí, y no la decena de unos inteligibles.

Dicho esto y volviendo al punto de partida, digamos que 15 el Ser total, aquel Ser verdadero, es a la vez Ser, Inteligencia y Viviente perfecto, es todos los vivientes juntos. Su unidad, este viviente que es nuestro universo, lo imita con su unidad como puede; porque la naturaleza de lo sensible, si ha de ser sensible, escapa a la unidad de allá. El Viviente perfecto debe ser, pues, Número total. Porque si no fuera completo, sería deficiente por algún número; y si el número total de los vivientes no estuviera contenido en él, no sería «Viviente perfecto». El Número existe, pues, anteriormente a todo viviente y aun al Viviente perfecto[36]. Así que el hombre y los demás vivientes existen en lo inteligible en cuanto son y en cuanto lo inteligible es Viviente perfecto. Y es que aun el hombre de acá es parte del universo en cuanto el universo es un viviente, y cada individuo, en cuanto viviente, existe allá, en el Viviente. Mas en la Inteligencia, en cuanto Inteligencia, existen las inteligencias particulares a modo de partes. Ahora bien, aun éstas tienen su número; luego ni siquiera en la Inteligencia existe el Número primariamente; a nivel de Inteligencia, el Número es la suma de actividades de la Inteligencia y en cuanto de la Inteligencia: la Justicia, la Templanza y las demás virtudes, incluida la Ciencia y cuanto posee la Inteligencia y, por poseerlo, es realmente Inteligencia.

---

[36] El hombre en cuanto ser Viviente, está en el Inteligible. El Inteligible es una cosa viviente, y de esta manera es la Forma Viviente completa (Lebenswesen). Si esto es así no le puede faltar ninguna forma o manifestación de vida. Ahora bien el hombre histórico está vivo, por tanto el hombre histórico se puede decir que está en lo Inteligible, la Realidad viviente. Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, págs. 31-32.

—¿Por qué, entonces, la Ciencia no existe en un sujeto distinto de ella?

—Pues porque allá el esciente, lo escible y la Ciencia son la misma cosa y existen juntos. Y lo mismo se diga de los demás inteligibles. Y por eso cada inteligible existe allá primariamente: allá la Justicia no es un accidente; es un accidente para el alma en cuanto alma, porque estas cosas están en ella más bien en potencia; está en acto cuando ella se torna a la Inteligencia y se une con ella.

Tras la Inteligencia viene ya el Ser, y aquí es donde está el Número, valiéndose del cual el Ser genera los Seres moviéndose según el Número, dando a los Números prioridad sobre la existencia de los Seres, del mismo modo que el Uno del Ser conecta al Ser mismo con el Primero, mientras que los Números ya no conectan a los demás Seres con el Primero. Basta, en efecto, que el Ser esté en conexión con él. Mas el Ser, al hacerse Número. conecta a los Seres consigo mismo, pues no se divide en cuanto uno; su unidad permanente; pero al dividirse según su propia naturaleza en cuantos Seres quiere, ve en cuántos se divide, y así es como los engendra según el Número[37], que, por lo tanto, estaba en él, ya que el Ser se divide por las potencias del Número y engendra una cantidad de Seres igual a la del Número[38].

Así, pues, «el Principio y la Fuente» de la existencia de los Seres es el Número primario y verdadero. Y por eso aun en el mundo de acá la génesis de todos y cada uno de los seres se realiza con ayuda de los números; y si un agente toma otro número, o engendra otro ser o no se origina nada. Estos son los Números primarios en cuanto numerados; los números que es-

---

[37] VI 6, 15, 32. La *editio maior,* propugna la introducción de *katá* antes de *tòn árithmon,* porque según Plotino *tò ón* no engendra el número. La traducción apoya esta opción.

[38] VI 6, 15, 33-34. Véase VI 6, 15, 24-25.

tán en las demás cosas poseen ya los dos aspectos: en cuanto derivados de los primarios, son números numerados; pero en cuanto por los primarios miden las demás cosas, son además numerantes, tanto de los números como de las cosas numeradas. Porque ¿en virtud de qué pueden decir, por ejemplo, «diez» sino en virtud de los números presentes en ellos?

16 Podría decir alguno: «Estos Números que llamamos primarios y verdaderos ¿dónde los colocaríais? ¿En qué género de los Seres? Todos piensan que pertenecen a la cuantidad, y vosotros mismos anteriormente hacíais mención de la cuantidad estimando que debíais colocar lo discontinuo al igual que lo contínuo entre los seres. Añadís, por otra parte, que estos Números son anteriores a los Seres y decís que hay otros, distintos de aquellos, a los que llamáis numerantes. Decidnos, pues, cómo compagináis estas cosas, pues es grande la dificultad que encierran: el uno que hay en los sensibles ¿es cuantidad? ¿O sólo el uno repetido muchas veces es cuantidad, mientras que el uno solo es principio de cuantidad y no cuantidad? Y si es principio de cuantidad ¿es del mismo género que la cuantidad o es otra cosa? Justo es que nos dilucidéis estos problemas.

Pues bien, sobre esto comencemos diciendo que cuando —hay que empezar hablando de los sensibles—, cuando, pues, tomas una cosa junto con otra y dices «dos», por ejemplo un perro y un hombre o dos hombres, o tomas más y dices «diez» o «una decena de hombres», este número no es una sustancia, ni siquiera de las del mundo sensible, sino puramente cuantidad[39]. Y si divides la decena en sus unidades y consideras estas unidades como partes de la decena,

[39] El punto tras *héna* es una opción de la *editio maior* basada en Enn. La traducción no la acepta y añade otro punto después de *póson* (AE^{pc}BRUCQ) porque las unidades son consideradas como partes de la decena y con ello se produce el principio de cuantidad.

con ello produces y estableces un principio de cuantidad. Porque la unidad que es una de las unidades de la decena no es el Uno en sí. Pero cuando dices que el Hombre mismo en sí mismo es un Número, por ejemplo una Díada, animal y racional, aquí ya no hay un solo aspecto, sino dos: en cuanto recorres y cuentas, das origen a una cuantidad; pero en cuanto los objetos son dos cosas y cada uno de los dos es uno, si cada uno de estos dos unos es constitutivo de la sustancia y la unidad está presente en cada uno de los dos, estás hablando de un Número distinto, del sustancial. Esta Diada no es posterior a la cosa y no se limita a declarar la cuantidad exterior de la cosa, sino la que está dentro de la sustancia y es constitutiva de la naturaleza de la cosa. Porque, en este caso, no originas un número mediante un recorrido pasando revista a cosas que existan por sí mismas y no se constituyan por contarlas. El acto de sumar un hombre a otro ¿qué puede contribuir a su sustancia? Ni siquiera hay una unidad, como la hay en un coro, sino que esa decena de hombres tiene su existencia en tí, que haces la cuenta, pero en estos diez que cuentas, como no están coordinados en unidad, ni siquiera se puede hablar de una decena. La decena la haces tú en el acto de contar; es decena es una cuantidad, pero en el coro o en el ejército hay algo exterior a ti. Y en ti ¿cómo está? El número que hay dentro de ti antes de contar es de distinta naturaleza, mientras que el resultante de la exteriorización de aquél, comparado con el que hay en ti, es un acto o de aquellos números internos o acorde con aquellos: al ir contando, vas engendrando un número, y en el acto de contar, vas dando origen a la existencia de una cuantidad, del mismo modo que, al ir caminando, vas dando origen a la existencia de un movimiento.

—¿Por qué, pues, el interior a nosotros es de distinta naturaleza?

—Pues porque forma parte de nuestra sustancia, que «participa»— dice Platón del número «y de la armonía», y es a su vez número y armonía. Porque —como dice un autor— no es ni cuerpo ni magnitud. Luego el alma es número, puesto que es sustancia. Ahora bien, el número que forma parte del cuerpo es sustancia al modo de un cuerpo, mientras que los que forman parte del alma son sustancias a modo de almas. Y, en general, en los inteligibles, si es verdad que el Viviente en sí de allá es multiplicidad, por ejemplo una Tríada, esta Tríada existente en el Viviente en sí es sustancial. En cambio, la Triada que no es todavía la del Viviente en sí, sino meramente está en el Ser, es principio de sustancia. Por otra parte, si cuentas «animal» y «bello» cada una de estas dos cosas es en uno, pero tú generas un número en ti y actualizas una cantidad, una diada. Pero si cuentas la Virtud como cuatro —y la Virtud es, efectivamente, una tétrada, una especie de unidad cuatripartita— como unidad-tétrada, a modo de sustrato, entonces eres tú el que ajustas con aquella la tétrada que hay en ti.

—¿Y qué decir del llamado «número ilimitado»? Por- 17
que los razonamientos precedentes imponen límite al número.

—Y con razón, si ha de ser número, porque lo ilimitado está en pugna con el número.

—Entonces, ¿por qué hablamos del «número ilimitado»? ¿En el mismo sentido en que hablamos de «línea ilimitada»? Hablamos de «línea ilimitada» no porque exista una línea tal, sino porque dada la mayor de todas, cual es la del universo, cabe concebir otra mayor. ¿En este sentido hablamos también del número? Conocida, efectivamente, la cantidad de un número, cabe duplicarla mentalmente sin añadir nada al número. Porque ¿cómo podrías añadir a los seres una noción y representación que no existe más que en ti? ¿O diremos más bien que, en el mundo inteligible, la línea es

ilimitada? Si no, la línea inteligible sería de una dimensión determinada; pero si no es de una dimensión numéricamente determinada, será ilimitada.

—Es que allá lo ilimitado tiene otro sentido, no el de irrecorrible. Pero ¿en qué sentido es ilimitada?[40].

—En el de que en el concepto de la Línea en sí no está incluida la noción adicional de límite.

—Entonces, ¿qué es allá la Línea? ¿Dónde está?

—Ciertamente, es posterior al Número[41], porque en la Línea se deja ver el uno; la Línea, efectivamente, parte de un solo punto y se extiende en una sola dimensión.

Ahora bien, la dimensión carece de medida cuantitativa.

Y esta Línea ¿dónde está? ¿Sólo en el pensamiento, que es —digamos— delimitador?

—No, es a la vez un objeto real, sólo que intelectivo. Todas las cosas son así, son como intelectivas.

—Y ese objeto real ¿cómo es?[42].

—Lo mismo cabe preguntar acerca de la superficie, del sólido y de todas las figuras: ¿dónde existen y cómo? Porque no somos nosotros los que inventamos las figuras. Prueba de ello, en que la figura del universo es anterior a nosotros, como lo son también todas las otras figuras naturales que existen en los seres naturales, las cuales forzosamente existen, anteriormente a los cuerpos, desprovistos de figuras y a título de Figuras primarias. No son configuraciones existentes en sujetos distintos de ellas, sino que, perteneciéndo-

---

[40] Véase VI II 4, 7, 15 y VI 9, 6, 10.

[41] Tiene que tomarla del número, no hay líneas insecabiles.

[42] VI 6, 17, 20. La *editio maior* coloca un punto después de *prágma*. La interrogativa que le sigue es indirecta. La traducción castellana pone el punto después de *noera* y hace la interrogativa directa. Se trata de una pregunta radical e independiente sobre el objeto real.

se a sí mismas, no necesitaban extenderse. Las cosas extendidas pertenecen a sujetos distintos de ellas.

Siempre hay, pues, en el Ser una Figura una, pero se diversifica o en el Viviente o anteriormente al Viviente. Digo «se diversifica» no porque se agrande, sino porque a cada Ser se le reparte su respectiva Figura, como se reparte también el Viviente. Y así, a los Cuerpos de allá se les asigna una Figura, por ejemplo, si se quiere, al Fuego de allá la Pirámide de allá. Y por eso el fuego de acá trata de imitarlo, aunque no pueda por culpa de la materia. Y así los demás cuerpos, análogamente, tal como se suele hablar de los cuerpos de acá.

—De todos modos, ¿las Figuras están en el Viviente en cuanto Viviente o en la Inteligencia antes que en el Viviente?

—Las Figuras están, ciertamente, en el Viviente. Si, pues, la Inteligencia estuviera comprendida en el Viviente, las Figuras existirían primariamente en el Viviente; pero si la Inteligencia es anterior al Viviente en jerarquía, existen primariamente en la Inteligencia. Ahora bien, si es verdad que en el Viviente perfecto están también las Almas, es que la Inteligencia es anterior.

—Pero Platón dice que «la Inteligencia ve todas las cosas en el Viviente perfecto». Si, pues, las ve, es posterior.

—Es que, posiblemente, lo de que «ve» quiere decir que la existencia del Viviente se origina con la visión misma: la Inteligencia no es distinta del inteligible, sino que allá todas las cosas son una sola, y así la intelección abarca la esfera neta, mientras que el Viviente abarca la esfera del Viviente.

Pero allá el Número está limitado. Somos nosotros los 18
que ideamos un número mayor que el dado; y numerando de este modo, surge lo ilimitado. Pero allá no cabe idear un número mayor que el ya ideado, pues ya existe y nada ha

sido admitido ni será nada omitido como para poder añadírselo a aquél.

Pero cabe decir que aun allá el Número es ilimitado en razón de que no está medido. ¿Por quién? El que existe es ya todo, siendo como es uno, junto y entero y no estando circunscrito por límite alguno, sino siendo el que es por sí mismo. Y es que, en general, ningún Ser está sujeto a límite. Lo limitado y lo medido es lo que se ve impedido de correr a la ilimitación, lo necesitado de medida. Pero los Seres de allá son todos Medidas; de ahí que todos sean bellos. Porque, en cuanto Viviente, es bello; la suya es una vida eximia; no le falta punto de vida; la suya no es una vida mezclada con muerte; allá nada es mortal, nada muere; ni tampoco es fantasmal la vida del Viviente en sí, antes bien, es la Vida primaria, la más nítida, con un vivir diáfano —como que es la Luz primaria— del que las Almas viven allá y del que se surten las que vienen acá[43]. Y él sabe por razón de qué vive y de dónde vive. Porque aquello de lo que vive es también para lo que vive. Ahora bien, la Sabiduría de todas las cosas y la Inteligencia universal, difundida sobre él, asociada a él y juntada con él, coloreándolo de mayor bondad e imbuyéndolo de sabiduría, realza la majestad de su belleza. Y es que aun acá la majestad y la belleza verdaderas están en la vida sabia, aunque la veamos borrosamente. Allá, en cambio, se deja ver en toda su pureza, porque proporciona al espectador visión y fuerza para vivir más vitalmente y, viviendo más intensamente, ver y transformarse en lo que ve. Porque acá la mirada se dirige mayormente a los seres inanimados, y cuando se dirige a los vivientes, se interpone lo que hay de no vivo en ellos, y aun su vida interior está con-

[43] El alma lleva en sí algo del Uno, una naturaleza semejante a aquél y superintelectiva. Véase *Introd. gen.*, (B. C. G. 57), págs. 88-89, seccs 69-70.

taminada. Allá, en cambio, todos los Seres son vivientes, enteramente vivos e incontaminados. Y si hay algo que tomas por no vivo, aun de eso mismo salta al punto un destello de vida. Y si contemplas la Sustancia que hay en ellos permeándolos y proporcionándoles una vida inmutable contra todo cambio, si contemplas la Sapiencia, la Sabiduría y la Ciencia que hay en ellos, te reirás de toda la naturaleza de acá abajo por su pretensión de sustancialidad. Porque gracias a esa Sustancia la Vida es perenne y perenne la Inteligencia, y los Seres están asentados en la Eternidad. Nada saca al Ser de sí mismo, nada lo muda, nada lo desbanca. Porque ningún otro ser hay posterior a él que lo toque, y si lo hubiera, estaría subordinado a él. Y si hubiera algo contrario a él, sería impasible al influjo del contrario mismo. Si existiera un contrario, no lo habría producido este nuestro Ser, sino otro anterior a él y común a ambos, y ése sería el Ser. Por eso dijo Parménides con razón que el Ser es uno. Y es impasible al influjo de otro, no gracias a su soledad, sino porque es Ser. Porque sólo al Ser le viene el ser de sí mismo. Entonces, ¿cómo podría uno quitarle[44] el ser o cualquiera otra de cuantas cosas son actos del Ser y de cuantas derivan de él? Porque mientras exista, provee; pero existe por siempre; luego también aquellos. Y es tal su grandeza en poder y belleza que fascina, y así, todas las cosas están suspendidas de él, se contentan con tener de él un vestigio y con ayuda de éste buscan el Bien[45]. Porque, con respecto a nosotros, el Ser está por delante del Bien. Y todo este cosmos desea vivir y pensar para poder ser, y toda alma y toda inteligencia desea ser lo que es. El Ser, en cambio, se basta a sí mismo.

---

[44] VI 6, 18, 45: *par'autoû = ab illo,* traduce al latín la *editio maior*. En castellano se sigue la misma indicación.

[45] Véase *Introd. gen.*, pág. 28, secc. 16.

VI 7 (38) SOBRE CÓMO VINO A LA EXISTENCIA LA MULTIPLICIDAD DE LAS IDEAS, Y SOBRE EL BIEN

INTRODUCCIÓN

Este tratado quizá el mayor de cada una de las obras de Plotino, consituye el número 38 en el orden cronológico de Porfirio. Dentro de este orden se distingue solamente por tres obras cortas sobre cuestiones pequeñas de su predecesor en la *Enéada* VI 6, *Sobre los Números*. Le sigue inmediatamente su sucesor en la *Enéada* VI 8; el gran tratado sobre la libertad divina. El orden cronológico y el de las *Enéadas* coincide aquí mejor que en ninguna otra parte. El tema de VI 7 es «la ascensión a la mente de Dios», más poderosa intelectual y espiritualmente. Comienza en este mundo de aquí abajo y en la sala de lectura de filosofía, con una discusión sobre lo que para Plotino (y para otros platónicos posteriores) era el problema más importante que surge en la narración mítica de Platón sobre el origen del mundo en el *Timeo*. ¿En qué grado se puede tomar literalmente, en los términos de la actividad de un Demiurgo o arquitecto, la actividad de este origen? Dios ¿planea en primer lugar el mundo y después lo crea? ¿Se debe entender la divina sabiduría como una especie de característica de un arquitecto o constructor civil inteligente, consciente, que todo lo planea? Cuando demuestra que no, y desarrolla la verdadera actividad de la crea-

tividad del Entendimiento Divino, Plotino construye su más impresionante edificio de la naturaleza e inventario del mundo inteligente y nos muestra como todo lo de aquí abajo está aquí también y solamente porque está allí. Y no está allí como un sistema de abstracciones sino más bien con una realidad más vital que la que comprendemos aquí. Es un mundo «hirviendo de vida», un mundo eterno, que de alguna manera contiene el tiempo y el movimiento y el cambio y el proceso. Al fin se nos deja con la fuerte impresión de que para Plotino no hay dos mundos sino un solo mundo real, que se comprende de distintas maneras o a diferentes niveles. Por nuestra más alta y verdadera comprensión del nivel mundo inteligible del mismo es como nosotros somos partes que subimos al Bien. Porque, como Plotino muestra aquí con especial cuidado y claridad, tenemos que subir. El mundo inteligente que ha desplegado en toda su belleza no es nuestra meta. La Inteligencia y lo inteligible no pueden ultimamente satisfacernos. La demostración de la trascendencia culmina en la más completa y total concepción de la unión del alma con el Bien al autotrascender de la Inteligencia. Una descripción que demuestra más claramente que en ninguna otra parte en las *Enéadas* la consonancia de su misticismo y su metafísica. El tratado concluye en una sección que confirma la trascendencia del Uno o Bien por encima de la Inteligencia con la demostración completa de que el Uno no piensa.

SINOPSIS

I. La inteligencia divina y el mundo inteligible (caps. 1-17).

1. Naturaleza de la inteligencia divina (1, 1-3, 22).
   a) No es una Inteligencia calculadora (cap. 1).
   b) Conoce el «qué» y el «porqué» de cada inteligible (2, 1-55).
   c) Exégesis de Platón (2, 56-3, 22).
2. La facultad sensitiva en la inteligencia divina (3, 22-7, 31).

3. El mundo sensible en el mundo inteligible (caps. 8-14).
   a) Por qué los sensibles de allá no miran acá (8, 1-14).
   b) Por qué están allá los animales aun los irracionales (8, 15-10, 17).
   c) Por qué están allá los elementos y las plantas (cap. 11).
   d) Nueva explicación (caps. 12-14).
4. Génesis de la inteligencia (caps. 15-17).
   a) La Inteligencia y los Inteligibles como trasunto del Bien (cap. 15).
   b) Saltar de la Belleza al Bien (16, 1-9).
   c) Problema previo: Génesis de la Inteligencia y de los Inteligibles (16, 9-35).
   d) Si el Bien no posee los Inteligibles ¿cómo se los da a la Inteligencia? (cap. 17).

II. El Bien (caps. 18-42).

1. El problema de la «boniformidad»: ¿en qué consiste? (caps. 18-23).
   a) Planteamiento (cap. 18).
   b) Tres explicaciones insuficientes de la «boniformidad» (caps. 19-20).
   c) Explicación tentativa (caps. 21-23).
2. Problemas al bien en su relacion con los seres.
   a) Planteamiento (cap. 24).
   b) El *Filebo* de Platón (25, 1-14).
   c) El Bien absoluto, «solitario y señero», no tiene bien alguno (25, 14-16).
   d) El Bien no es bueno por ser deseable, sino deseable por ser bueno (25, 16-32).
   e) El Bien no consiste en la complacencia por la consecución del objeto (cap. 26).
   f) El Bien no consiste en lo «apropiado» (27, 1-16).
   g) Por qué una cosa es buena para sí misma (27, 16-29).
   h) El Bien y la materia (cap. 28).
   i) Un problema pendiente (*supra* 27, 28-29): ¿Sería deseable el Bien si no fuera acompañado de placer? (29, 1-12).

- j) La objeción obstinada (29, 12-30, 39).

3. Experiencia de la Belleza y del Bien (caps. 31-36).
   - a) Aspiración amorosa del alma al Bien (cap. 31).
   - b) La Belleza y el Principio de la Belleza (caps. 32-33).
   - c) El alma y su experiencia del Bien (cap. 34).
   - d) Doble potencia de la inteligencia (cap. 35).
   - e) El itinerario (cap. 36).
4. Contra Aristóteles: Dios no es «pensamiento de pensamiento» (caps. 37-41).
5. Epílogo: jerarquia de hipóstasis y supremacia del Bien (cap. 42).

Cuando Dios o uno de los dioses envió las almas a encarnarse, puso en el rostro «ojos lucíferos» e impartió los demás órganos a sus respectivos sentidos, previendo que sólo se preservaría[1] si viera y oyera de antemano y, gracias al tacto, evitara una cosa y persiguiera otra. Ahora bien, ¿de dónde la vino esta previsión? Porque no fue, ciertamente, porque hubieran nacido antes otros animales y luego hubieran perecido por falta de sentidos por lo que, más tarde, proporcionó los medios con los que los hombres y los demás animales habían de guardarse de padecer.

—Es que Dios sabía —dirá alguno— que el animal estaría expuesto a calores y fríos y a los demás padecimientos corporales, y sabiendo esto, a fin de que los cuerpos de los animales no perecieran fácilmente, les proporcionó la sensibilidad y los órganos por los que los sentidos ejercitarían su actividad.

—Pero una de dos: o les dio los órganos cuando ya poseían las potencias o les dio ambas cosas a un tiempo. Ahora bien, si les dio los sentidos a la vez que los órganos, es que antes no eran sensitivas a pesar de que eran almas. Pero si tenían sentidos cuando nacieron almas y nacieron para encarnarse, quiere decir que les es connatural el encarnarse; luego les será antinatural el desencarnarse y morar en la re-

[1] El sujeto es «el animal», está implícito. Véase *Fedón* 81d,113a, *República* 618a.

gión inteligible; luego han sido creadas para que sean de otro y moren en medio del mal, y así, la previsión tenía por objeto que se preservasen en medio del mal; así que en esto consistió el razonamiento de Dios y fue, enteramente, razonamiento.

Ahora bien, ¿cuáles son los principios del razonamiento? Porque aunque proceda de otro razonamiento, hay que remontarse en todo caso a uno o varios principios anteriores al razonamiento. ¿Cuáles son, pues, los principios? Lo serán o el sentido o la inteligencia. Pero el sentido no existe todavía; luego lo será la inteligencia. Ahora bien, si las premisas son inteligencia, la conclusión será ciencia. Luego no tendrá por objeto ninguna cosa sensible. Porque una facultad en la que el principio parte de lo inteligible y la conclusión termina en lo inteligible, ¿cómo llegará al pensamiento de lo sensible? Así que ni la previsión de un animal ni la de este universo en general provino del razonamiento. Y es que allá no hay razonamiento en absoluto, pero se llama «razonamiento» para indicar que, en las cosas posteriores, todo está dispuesto como si fuera resultado del razonamiento, y «previsión», porque todo está dispuesto tal como lo hubiera previsto algún sabio, Porque, en las cosas que no son anteriores al razonamiento, el razonamiento es útil por falta de la potencia anterior al razonamiento, y es útil la previsión porque al previsor le faltaba una potencia por la que no hubiera necesitado de la previsión.

En efecto, la previsión tiene por objeto que no suceda tal cosa, sino tal otra: teme —diríamos— que el resultado sea de un determinado cariz; pero donde no hay más que un resultado, no hay previsión. Además, el razonamiento opta por un término en vez de otro; pero cuando no existe más que uno de los dos términos, ¿cuál es el objeto del razonamiento? Un solo término, único y simple ¿cómo puede compor-

tar el siguiente despliegue: «tal cosa, para que no suceda tal otra», y «de no suceder esto, habría de suceder esto otro», y «esto aparece útil», y «esto resulta saludable»? Luego Dios previó; luego razonó de antemano; es más, como dijimos en nuestro caso desde el principio, por eso dio los sentidos y las facultades, por más problemática que resulte esa donación y el modo de esa donación.

Sin embargo, si ninguna actividad divina debe ser imperfecta, si no nos es lícito concebir cosa alguna de Dios sino como algo entero y total, en una cualquiera de las cosas de él deben estar incluidas todas. Se requiere, por tanto, que existan además por siempre; se requiere, por tanto, que aun el futuro esté ya presente. Ninguna cosa posterior se origina, pues, en aquél, sino que lo que allá está ya presente, se origina posteriormente en otro. Si, pues, el futuro está ya presente, forzosamente estará presente de este modo: como preconcebido para el futuro, esto es, de manera que para nada se precise entonces de nada, esto es que no falte nada. Luego todas las cosas existían, existían siempre y existían de tal manera que sólo más tarde se pueda decir que una cosa venga después de otra. Porque, al extenderse y como desplegarse, puede mostrar que una cosa viene después de otra, pero estando junto todo esto, esto es, conteniendo la causa dentro de sí.

2 Y por eso, partiendo de aquí, es posible comprender no menos claramente la naturaleza de la Inteligencia. Aunque la vemos mejor que a las demás cosas, aun así no nos percatamos de qué[2] gran cosa es la Inteligencia. Concedemos, sí, que posee el «que», pero no ya el «porqué», o le concedemos a lo más que lo posee por separado. Vemos allá al

[2] La *editio maior,* apoyándose en Enn., lee *hōs* completivo. En la traducción se opta por la variante propuesta por A. Kirchhoff, *hōs* interrogativo.

Hombre, o bien el Ojo del Hombre, como se ve una estatua, o bien una parte de una estatua, cuando en realidad allá el Hombre es «hombre» y «porqué de Hombre», puesto que el Hombre de allá debe ser a la vez, él mismo, intelectivo, y el Ojo es «Ojo» y «porqué de Ojo». Si no, no existiría en absoluto, si no fuera «porqué». Acá, en cambio, del mismo modo que cada una de las partes está separada, así también lo está el «porqué»: Pero allá todas las cosas existen en una sola, de suerte que la cosa es lo mismo que el «porqué» de la cosa. Pero, a menudo, aun acá la cosa es lo mismo que el «porqué» de la cosa, por ejemplo un eclipse y el «porqué» del eclipse[3].

—Qué impide, entonces, que, aun en los demás casos, cada cosa sea su «porqué» y que en esto consista la esencia de cada cosa?

—Más bien, es forzoso que así sea. Y probando de este modo, se logra con éxito captar la quididad, ya que la esencia de cada cosa es el «porqué» de cada cosa. Quiero decir no que la Forma sea la causa del ser de cada cosa —esto es verdad—, sino que, si despliegas cada una de las Formas, la Forma misma con respecto a sí misma, hallarás en ella su «porqué». Porque si la Forma tuviera un ser y una vida inoperantes[4], no poseería plenamente el «porqué»; pero siendo Forma y siendo de la Inteligencia, ¿de dónde podrá tomar el «porqué»? Si alguno dice que de la Inteligencia, ésta no está

[3] La vida y la Inteligencia en sus manifestaciones empíricas son perfecciones, cuya expresión, incluso parcial, no se explicaría sin la actualidad transcendente de estas mismas perfecciones; cf. IV 8, 3, 6-10. Véase J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, París, J. Vrin, 1970, págs. 60-61.

[4] La traducción excluye la lectura de la *editio maior* y de W. Theiler que proponen incluir la negación *mé*. Sin embargo (como aparece en la traducción), la hipótesis de que el Alma posee potencias inoperativas es afirmativa.

separada de la Forma, puesto que es la Forma misma. Si, pues, la Inteligencia debe poseer las Formas sin que le falte nada, tampoco debe faltarle el «porqué». La Inteligencia posee el «porqué» del ser de cada uno de los Seres que hay en ella, ella misma será cada uno de los Seres que hay en ella, de manera que ninguno de ellos necesite, de añadidura, el «porqué» de su originamiento, sino que, a una con su originamiento, posee el «porqué» de su existencia. Como no se ha originado al azar, no se ha dejado nada de su «porqué», sino que, como tiene todo, tiene también a la vez la perfección de la causa. Y así, a las cosas que participan de él, les hace participar de tal manera que posean también el «porqué».

Y, en realidad, así como en el universo sensible, aun constando de una multiplicidad, todas las cosas se engarzan unas con otras y, estando incluidas todas, también está incluido el «porqué» de cada una (lo mismo que, en cada ser particular, la parte aparece relacionada con el todo), no originándose una después de otra, sino constituyendo juntamente la causa y lo causado con que se relacionan unas con otras, así también, en el universo inteligible, con mucha mayor razón, todas y cada una de las cosas están relacionadas con el todo, y cada una consigo misma. Si, pues, la coexistencia lo es de todas las cosas juntas, y no de todas al azar, si no deben estar desvinculadas, quiere decir que las cosas causadas llevan sus causas en sí mismas y que cada una es tal que tiene su causa de modo no causal. Si, pues, no tienen causa de su ser, sino que son autosuficientes y están desprovistas de causa, es que llevan en sí mismas consigo mismas su causa. Es que, además, si allá nada existe en vano y cada Ser contiene múltiples cosas, podrás decir el «porqué» de cada una de las cosas que contiene.

Preexistía, por tanto, y coexistían allá el «porqué» sin ser «porqué», sino «que». Mejor dicho, ambos eran la mis-

ma cosa[5]. De lo contrario, cada Ser recibiría un complemento intelectivo, una especie de pensamiento de la Inteligencia, cuando en realidad ningún Ser es tal que no sea un producto perfecto[6]. Pues si no es perfecto, no es posible decir en qué es deficiente ni por qué no está presente lo que le falta. Luego si está presente, podrás decir por qué está presente. Luego el «porqué» entra en la realidad de cada Ser. Por lo tanto, en cada pensamiento y en cada acto de la Inteligencia, por ejemplo en el pensamiento del «Hombre», se presenta a la vista el Hombre entero llevando consigo a sí mismo; y teniendo consigo desde el principio todo cuanto tiene, está a punto todo entero. Además, si no está entero, sino que hay que añadirle algo, es un producto parcial. Ahora bien, existe por siempre. Luego existe todo entero[7].

—Pero el hombre deveniente es un hombre originado.

3 —¿Qué impide, pues, que Dios delibere previamente acerca de él?[8].

—Es que el hombre de acá es conforme al de allá, de manera que no se debe ni quitar ni añadir nada. Mas la deliberación y el razonamiento se deben a la hipótesis [en que se puso Platón]: porque se puso en la hipótesis de que las

---

[5] Plotino va a discurrir sobre un problema tradicional en la filosofía y que dentro de la escolástica se ha llamado el problema del principio de individuación.

[6] El individuo no es determinado por un plus de pensamiento de la Inteligencia. No hay lugar a la interrogación de la *editio maior*. Plotino no se pregunta sobre la tal posibilidad sino que la niega. Parece querer escapar del panteísmo.

[7] O'Daly señala la siguiente ambigüedad en Plotino: es posible que al hablar de llegar a ser todo *(pâs)* tenga en la mente la noción de llegar a ser la totalidad de Todo Ser *(hólos)*. Véase VI 5, 12,19. Cf. G. O'Daly, *Plotinus Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, págs. 66-67.

[8] Véase VI 7, 2, 56: La objeción continúa aquí en 3, 1. Ficino dividió mal estos dos capítulos.

cosas devienen. Y así es como surgen la deliberación[9] y el razonamiento. Pero al indicar que «devienen por siempre»[10], excluye que Dios razone: no cabe razonar tratándose de lo sempiterno; porque, además, eso sería propio de quien había olvidado como eran las cosas anteriormente. Además, si después se hacen mejores, quiere decir que antes no eran bellas; pero si eran bellas, conservan la identidad. Ahora bien, las cosas son bellas si están acompañadas de su causa; porque aun ahora una cosa es bella porque lo tiene todo —en esto consiste la forma: en tenerlo todo— y porque domina la materia; pero la domina, si no deja parte alguna de ella sin forma; pero la deja sin forma, si falta alguna forma, por ejemplo el ojo o alguna otra cosa[11].

En consecuencia, si das razón de la causa, estás refiriéndote al todo: ¿Por qué los ojos? Por el todo. ¿Por qué las cejas? Por el todo. Y aunque respondas que por la conservación, quieres decir que una cosa es preservativa de la esencia porque está presente en ella; y esto quiere decir que es parte integrante. Luego, según eso, la esencia era anterior a esa cosa. Luego la causa es parte de la esencia, y esa causa es, por tanto, distinta de la esencia, pero sea lo que fuere, forma parte de la esencia. Y, por tanto, todas las cosas son las unas para las otras y la esencia entera, perfecta y total, como también su belleza, está vinculada a la causa y estriba en la causa; y la esencia, la quididad y el porqué son una sola cosa.

—Pero, entonces, si la posesión de sensitividad y de tal sensitividad está incluida en la forma en virtud de una for-

[9] Para la traducción se ha elegido el término *boúleusis (deliberatio)* (FICINO) como acto intelectivo y volitivo. La *editio maior* considera la palabra como probablemente correcta.

[10] Véase *Timeo* 27d6-28a1.

[11] La doctrina expuesta en este lugar tiene su fuente en ARISTÓTELES, que la desarrolla en distintos lugares, véase como ejemplo *Met.* VI 1, 1026b27.

zosidad eterna y de la perfección de la Inteligencia, que, pues es perfecta, contiene en sí misma las causas de suerte que nosotros nos percatemos posteriormente de que todo está perfectamente (pues allá la causa y el ser son una sola cosa, la causa es parte integrante y no es verdad que el hombre fuera allá inteligencia pura a la que se le agregó la sensitividad cuando se disponía a encarnarse), ¿cómo negar que la inteligencia de allá se incline a las cosas de acá? Porque ser sensitivo ¿qué otra cosa es sino ser perceptivo de cosas sensibles? Y ¿cómo no ha de ser absurdo que sea allá sensitivo desde toda la eternidad pero que las sensaciones las realice acá y que el acto de la potencia de allá se consume acá, cuando el alma se hace peor?

4 Para resolver esta dificultad, hay que volver a tomar al hombre desde arriba: ¿Que es el Hombre inteligible? Pero tal vez es menester decir antes qué es el hombre de acá, no sea que aun sin concoer exactamente al de acá, nos preguntemos por el de allá como si conociéramos al de acá. Mas a algunos quizá les parezca que el de acá y el de allá son el mismo.

El punto de partida de nuestro examen es el siguiente: el hombre de acá ¿es una razón distinta del alma que crea al hombre y lo capacita para vivir y razonar? ¿O más bien el hombre es el alma así descrita? ¿O el alma usuaria de un cuerpo específico? Ahora bien, si el hombre es un animal racional y el animal es un compuesto de alma y cuerpo, esa razón no podrá ser idéntica al alma. Pero, por otra parte, si la razón del hombre es el compuesto de alma racional y cuerpo, ¿cómo podrá ser una realidad eterna, puesto que dicha razón, la del hombre así descrito, se realiza cuando se juntan alma y cuerpo? Esa razón será, en efecto, denotativa del hombre futuro, no una razón cual la que llamamos «el Hombre en sí», sino más bien parecida a una definición y a

una definición tal que ni siquiera es denotativa de la quididad. Y es que ni siquiera es denotativa de una forma en la materia, sino del compuesto ya actualizado. Y si esto es verdad, aún no hemos hallado al hombre: hemos hallado al que es conforme a la razón del hombre.

Y si alguno dice que «la razón de las cosas de esta índole debe ser un compuesto, tal cosa es tal otra», es que rehusa enunciar aquello por lo que es cada cosa. Ahora bien, por muy necesario que sea enunciar las razones de las formas en la materia y asociadas a la materia, es menester, no obstante, captar la razón creadora misma, por ejemplo la del hombre, y que la capten sobre todo cuantos pretenden definir la quididad en cada caso, cuando definen propiamente. ¿Cuál es, pues, la esencia del hombre? Es decir, ¿cuál es el principio intrínseco y no separado creador del hombre? ¿Es verdad que la razón misma es animal racional? ¿O lo es el compuesto, mientras que la razón misma es una razón creadora de un animal racional? Pero la razón misma ¿que es? La respuesta es que, en la razón del hombre, «animal racional» equivale a «vida racional». El hombre es, por tanto, vida racional.

—Entonces, ¿vida sin alma? Porque una de dos: o será el alma la que proporcione esa vida racional, en cuyo caso el hombre será una actividad del alma, y no una sustancia, o el hombre será el alma. Pero si el hombre es el alma racional, ¿por qué, cuando el alma transmigra a otro animal no es un hombre?

El hombre debe ser, pues, una razón distinta del alma. 5

—¿Qué dificultad hay en que el hombre sea un compuesto, un alma en una razón específica, siendo la razón una especie de actividad específica, pero no pudiendo dicha actividad existir sin el sujeto actuante? Porque así son también las razones seminales: ni carecen de alma ni son almas sim-

plemente. Porque las razones creadoras no son inanimadas. Y nada tiene de extraño que semejantes sustancias sean razones.

—Entonces, las razones creadoras de un hombre ¿de qué clase de alma son actividades? ¿De la vegetativa? [12].

—No, las del alma creadora de un animal son propias de un alma más nítida y, por lo mismo, más vital. El alma que es de semejante naturaleza y que se encarna en tal materia porque así y porque está así dispuesta aun sin el cuerpo, es hombre [13]. Y así, al configurar a semejanza de sí misma y producir en el cuerpo otra imagen de hombre en cuanto el cuerpo era capaz de recibirla —del mismo modo que el pintor producirá una imagen de hombre todavía inferior a ésa— guarda la estructura y las razones, esto es, los caracteres, las disposiciones y las potencias —todo ello borroso [14], porque no es éste el Hombre primero— así como también diversas clases de sensaciones, otras sensaciones que parecen ser más nítidas, pero que, comparadas con las anteriores a ellas, son más borrosas e imágenes de aquellas [15]. En cambio, el hombre que está por encima de éste es

---

[12] *Phytikês*. Véase la interpretación de J. H. SLEEMAN a *Enéadas* IV 4, 28 *(Classical Quartely* 20 [1926], 154) y la nota 154 de nuestra traducción a dicho pasaje (B. C. G. 88, pág. 420).

[13] Véase VI 6, 15/32.

[14] En la traducción se sigue la lectura de KIRCHHOFF *amydrá* que concuerda con *pánta* en el sentido de borroso, vago, término muy propio de Platón. Véase LIDDELL & SCOTT, *Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, *s. v.*, § 3.

[15] Plotino mantiene coherentemente su parecer sobre el inteligible mismo como el arquetipo individual y la meta de la pretensión ética del individuo. No hay cambio aparente verdadero de opinión en todos los tratados.. Véase G. J. P. O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 59.

ya de un alma más divina, portadora de un hombre más excelente y de sensaciones más nítidas[16].

Y éste parece ser el hombre definido por Platón; mas cuando Platón añade lo de «alma usuaria de un cuerpo», es porque es un alma montada sobre la que se vale de un cuerpo primariamente; la otra, la más divina, lo hace secundariamente. Porque como el hombre originado es ya un hombre sensible, el alma lo acompaña aportando una vida más diáfana, mejor dicho, no lo acompaña, sino que se añade a él, por así decirlo. Porque no se sale de lo inteligible, sino que, estando en contacto con lo inteligible, mantiene suspendida así, diríamos, el alma inferior, entremezclando su propia razón con la razón a ésta. Y por eso esta segunda razón, aun siendo borrosa, se hace luminosa gracias a dicha iluminación.

—¿Cómo es, pues, que la sensitiva se encuentra en el 6
alma superior?

—Allá la sensitividad tiene por objeto los sensibles que pueda haber allá, y tal como los sensibles están allá. Y por eso el alma superior percibe de ese modo[17] la armonía sensible, pero después que el hombre sensitivo la ha recibido por la sensación y se ha ajustado, aun en su nivel ínfimo, a la Armonía de allá, y después que el fuego se ha ajustado al Fuego de allá, del que el alma superior tenía percepción en correspondencia con la naturaleza del Fuego de allá. Porque si estos cuerpos existían allá, eran objeto de las sensaciones y percepciones del alma, y el Hombre de allá, el alma y allá, era perceptiva de dichos cuerpos. Por eso el hombre posterior, que es imagen de aquél, contenía sus razones en ima-

[16] La segunda razón borrosa se hace luminosa gracias a la iluminación de la Inteligencia primera. Véase *Introd. gen.*, págs. 43-52, especialmente secc. 31.

[17] De este modo, *hōs:* como están allá, o sea, intelectivamente.

gen, así como el Hombre inteligible contenía al Hombre anterior a todos los hombres.

Este Hombre ilumina al segundo, y éste al tercero [18]; pero este último comprende en cierto modo a todos ellos, no convirtiéndose en aquellos, sino estando al lado de aquellos. Sólo que un hombre actúa según el tercero, otro recibe un influjo del segundo y otro toma su actividad del primero. Cada uno es el hombre según el cual actúa, aunque cada uno contiene todos y, por otra parte, no contiene todos.

Ahora bien, cuando la vida tercera y el hombre tercero se separan del cuerpo, si les acompaña el alma segunda y les acompaña sin separarse de las cosas de arriba, se dice que donde está aquella, está también ésta. Pero cuando aquella asume un cuerpo de bestia, entonces se pregunta uno sorprendido: ¿Cómo es eso, si es una razón de hombre? La respuesta es que era todas las cosas, pero que unas veces actúa conforme a uno y otras conforme a otro. Cuando es pura y antes de depravarse, quiere al hombre y es hombre, ya que esto es más noble y produce lo más noble (Pero ya un demon más demónico que ella mejor dicho, un dios, produce démones anteriores de la misma especie que el alma hacedora del hombre. Un demon es una imagen de Dios, suspendido de Dios como el hombre segundo del primero. Porque aquél de quien está suspendido el hombre no recibe nombre de dios —contiene, efectivamente, las mismas diferencias que las almas entre sí—, aunque ambos sean del mismo ni-

[18] Hay tres niveles en la existencia humana. El hombre en el transcendente *(noûs,* VI 7, 6, 12) que ilumina al hombre sensible, el cual a su vez, ilumina al tercer hombre, el *phytikós*. Se entiende que estos tres tipos pueden, más aún, tienen que coexistir en el mismo hombre. Pero no cabe ninguna duda que el primer hombre es el preeminente. G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1968, págs. 37 y 59. Véase VI 3, 15.

vel. Por otra parte, hay que dar el nombre de «démones» a aquella especie de démones que Platón llama démones)[19]. Pero cuando el alma que ha escogido «una naturaleza de bestia» le acompaña el alma que estaba asociada a ella cuando era hombre, le confiere la razón, que ella posee, de aquel animal. La posee, en efecto, y es ésta una actividad inferior.

Pero si el alma modela una naturaleza de bestia cuando 7
se malea y empeora, quiere decir que, inicialmente, no era el principio productivo de buey o de caballo, y que la razón de caballo y el caballo son contrarios a su naturaleza.

—Son algo inferior, pero no contrario a su naturaleza: aquel principio era ya en cierto modo e inicialmente caballo o perro. Y si puede, produce lo más noble; pero si no, lo que puede, o al menos tal como se le ha ordenado producir, como los artesanos[20] que saben producir una gran variedad de productos pero que, luego, producen o el que se les ha ordenado o aquél al que se presta la materia por su idoneidad. Porque ¿qué dificultad hay en que la potencia del Alma del universo[21], como Razón universal que es, trace un diseño

---

[19] En la traducción se altera ligeramente la puntuación de la *editio maior*. Considera un paréntesis 29-33. En 26 lee con la *editio maior, têi* ⟨*hè*⟩ *ánthrōpon* en el sentido de CREUZER (ed. París), *illi quae agit hominem*. También prefiere con la *editio maior*, en 32 *daēmónōn*, con Harder y Cilento, por paralelismo con PLATÓN, *Cratilo* 398b6.

[20] Artesanos. La traducción pone de relieve que cuando Plotino habla de los *dēmiourgoí* se trata de una comparación: cómo el alma puede producir los seres. Por eso incluye entre comas *hoía epitēdeiótēti*.

[21] Blumenthal señala una ambigüedad en Plotino. Por un lado admite el filósofo que el cuerpo determine el tipo de alma que un viviente va a recibir. Después explica que las diferencias en el cuerpo surgen de una combinación de materias indeterminadas, en el mejor de los casos, parcialmente por irradiaciones *(ellámpseis)* determinadas del alma. Además incluye en esta concepción al Alma del Universo, que es lo mismo que las almas individuales y que ha puesto el fundamento para las diferencias. H. BLU-

preliminar aun antes de que lleguen, procedentes de ella, las potencias psíquicas, y que ese diseño llegue hasta la materia a modo de irradiaciones precursoras, y que luego el alma ejecutora, siguiendo los trazos ya delineados, realice el diseño articulando los trazos por partes y que cada alma se convierta en aquello a lo que se acercó, configurándose como se configura el danzante de conformidad con la obra dramática que se le ha encomendado?

Mas he aquí que, siguiendo el hilo del argumento, hemos venido a parar a este punto. Pero nuestra pregunta era: ¿de qué forma la sensitividad pertenece al hombre y cómo es que las cosas de allá no vuelven su mirada al devenir? Y la respuesta que se nos presentaba con claridad y que el razonamiento demostraba era la siguiente: no son las cosas de allá las que vuelven su mirada a las de acá; son las de acá las que están pendientes de las de allá e imitan a las de allá; y el hombre de acá, como recibe sus potencias del allá, está orientado a las cosas de allá; los sensibles de acá forman pareja con el hombre de acá, y los de allá con el de allá (sí, «los sensibles de allá»: los hemos llamado así porque son incorporales); pero aun la sensación de acá consiste en una percepción, percepción en un sentido distinto, porque es más oscura que la percepción de allá; a la de acá la llamábamos «sensación» porque era percepción de cuerpos; la de allá, en cambio, como es percepción de incorporales, es más clara; y por eso es sensitivo el hombre de acá, porque es perceptivo[22] en grado inferior y de cosas inferiores, imáge-

---

MENTHAL, «Soul, World-Soul and individual soul in Plotinus», *Le Néoplatonisme.* Royamont 9-13 juin 1969, París, Éditions du CNRS, 1971, pág. 60.

[22] *Antilēptikós* perceptivo (comprende a la vez lo sensitivo y lo intelectivo), es un corrección propuesta por Creuzer. Rompe de esta manera la cuádruple igual cadencia terminal de *elattónōn... eikónōn ekeínōn* (homeoteleuton sugerido por C).

nes de las de allá. En conclusión, las sensaciones de acá son intelecciones oscuras, mientras que las intelecciones de allá son sensaciones claras.

Esto por lo que toca a la sensitividad[23]. Sin embargo, 8
¿cómo es que ni el Caballo ni ningún otro de los Animales de allá desea volver su mirada a las cosas de acá?

—¿Para qué? ¿Es que el de allá descubre la noción de caballo a fin de que acá (se origine) un caballo o algún otro animal? Sin embargo, si quería producir un caballo, ¿Cómo es posible que ideara la noción de caballo? Evidentemente, la noción de caballo existía ya, puesto que quería producir un caballo. Así que no es posible que lo ideara para producirlo; bien al contrario, el Caballo no originado tenía que existir antes que el que había de existir posteriormente. Si, pues, existía antes de la generación del caballo y no fue ideado para que se originara, síguese que quien tenía al Caballo de allá, lo tenía consigo sin mirar a las cosas de acá, y que no tenía ni al Caballo ni a los demás Animales de allá para producir los de acá, sino que los de allá existían, mientras que los de acá surgieron como consecuencia necesaria de los de allá. No era posible, efectivamente, detenerse en los de allá. Porque ¿quién podría detener una potencia tan capaz de quedarse como de seguir adelante?

—Pero ¿por qué están allá estos Animales? ¿Por qué han de estar en Dios? Pase que estén los racionales, pero ¿qué hay de grandioso en tamaña muchedumbre de irracionales? ¿Qué no hay de lo contrario?

—Pues bien, que éste es uno debe ser múltiple por ser posterior al absolutamente Uno, es manifiesto; si no, no sería posterior a aquél; sería aquél. Ahora bien, siendo poste-

[23] No es pretensión de Plotino acabar con el tema de la sensitividad, pero considera suficiente lo expuesto. La traducción por ello rechaza la interpretación de Ficino *totus, (hólos)*.

rior a aquél, no podía sobrepasar a aquél a consecuencia de un mayor aunamiento; debía ser menos uno que aquél; mas como el óptimo es uno, el posterior a él debía ser más de uno, dado que la multiplicidad está en la deficiencia.

—¿Qué obsta, pues, para que sea una Díada?

—Obsta el que cada uno de los dos que habría en esa Díada no podría ser absolutamente uno, sino que, de nuevo, tendría que ser dos como mínimo; y lo mismo sería verdad de estos nuevos dos. Además, en la primera Díada habría movimiento y estabilidad; habría en ella inteligencia, habría vida, inteligencia perfecta y vida perfecta. Existiría, por tanto, no como una sola Inteligencia, sino como Inteligencia universal y abarcadora de todas las inteligencias particulares, tan cuantiosa como todas juntas y aun más; y viviría no como una sola alma, sino como todas juntas y aun más, con capacidad para crear almas particulares. Y así sería un «Viviente perfecto», conteniendo en sí no al Hombre solamente; si no, sólo el hombre existiría acá.

9 Concedamos —dirá alguno— que estén allá los animales estimables. Pero ¿cómo iban a estar los viles, o sea, los irracionales? La vileza de éstos se debe, evidentemente, a su irracionalidad, pues que la estimabilidad se debe a la racionalidad; y si la estimabilidad se debe a la intelectividad, la calidad contraria se deberá a la ininteligencia. Sin embargo, ¿cómo puede haber ininteligencia o irracionalidad en aquél en que están o de donde proceden todas y cada una de las cosas?

Antes de discutir y afrontar estas dificultades, percatémonos de que el hombre de acá no es de la misma calidad que el de allá, de manera que tampoco los demás animales son allá de la misma índole que los de acá, sino que a los de allá hay que tenerlos en más estima que a los de acá. Además, tampoco lo racional existe allá: acá será tal vez racional, pero allá existe el suprarracional.

—Entonces ¿por qué acá el hombre razona y los demás animales no?

—Pues porque como allá el modo de inteligencia del hombre es distinto en el hombre que en los demás animales, también es distinto el modo de razonar, Y es que, en cierto modo, aun en los demás animales hay muchas operaciones que son obra de la razón.

—Entonces, ¿por qué no todos los animales son racionales por igual? ¿Por qué los hombres, comparados unos con otros, no son racionales por igual?

—Hay que tener en cuenta que las numerosas vidas, que son a modo de movimientos, y las numerosas intelecciones no podían ser todas iguales; tenía que haber vidas diferentes e intelecciones diferentes, con diversos grados de luminosidad y claridad: de primer grado las de los primeros y de segundo o tercer grado las de los demás, según el grado de cercanía. Y por eso, de entre las intelecciones, unas son dioses, otras forman una especie segunda, conocida acá por el nombre de «racional», y hay otra tercera llamada «irracional». Pero allá aun lo que llamamos «irracional» es razón, y aun lo que llamamos «ininteligente» es inteligencia. Porque quien piensa «caballo» es inteligencia, y el pensamiento de «caballo» es inteligencia.

—Pero si fuera sólo pensamiento, no sería nada extraño que el pensamiento mismo, siendo pensamiento, tuviera por objeto algo ininteligente. Pero como, en realidad, el pensamiento se identifica con un objeto, ¿cómo puede ser el uno pensamiento y el otro objeto ininteligente? En ese caso, la inteligencia se haría a sí misma ininteligente.

—No, no es ininteligente, sino una inteligencia específica, porque es una vida específica. Porque así como una vida particular no deja de ser vida, así tampoco una inteligencia específica deja de ser inteligencia. Y es que tampoco

una inteligencia restringida a un animal cualquiera, por ejemplo la del hombre, deja de ser la Inteligencia universal, porque cada parte que tomes, cualquiera que sea, es todas las partes, sólo que tal vez de distinto modo: en acto es aquella parte, pero en potencia todas. Ahora bien, en cada parte percibimos lo que está en acto, y lo que es en acto es último, de modo que lo último de tal inteligencia particular es, por ejemplo, caballo; y allí donde se detiene la vida en su descenso progresivo, se queda, por ejemplo, en caballo; y hay otra parte que se detiene más abajo. Porque las potencias, según se van desarrollando, siempre se dejan arriba algo; sólo que avanzan dejándose algo, en ese dejarse algo, unas[24] una cosa y otras otra, encuentran algo nuevo que añadir para suplir la deficiencia de lo que falta en el animal aparecido. Así, por ejemplo, como faltan ya los medios suficientes para vivir, aparecen las uñas y las garras, o los colmillos o los cuernos, de suerte que la Inteligencia, a medida que baja, logra gracias a la autosuficiencia de su naturaleza salir a flote de nuevo y descubrir latente en sí misma el remedio de lo que falta.

10 —Pero ¿cómo puede haber allá defecto? ¿Que falta hacen allá cuernos para defenderse?

—Son precisos para la autosuficiencia de aquél como «Animal», y para su perfección: debía ser perfecto como Animal, perfecto como Inteligencia, perfecto como Vida, de modo que, si le falta tal cosa, tenga tal otra. Y en eso está la variedad de sus partes: en que a cambio de una cosa tenga otra, a fin de que, por una parte, del conjunto de todas resulte el Animal perfectísimo[25], la Inteligencia perfecta y la Vida

---

[24] *Álla állai* se refieren a las potencias. Es la lectura más difícil, con ella se explican en la traducción los dos niveles de inteligencia, la de aquí y la de allá.

[25] Cada individuo es una Inteligencia individual (V 9, 8, 1-4), Viviente en sí, Viviente omniperfecto. Véase *Timeo* 30c-31a.

perfectísima, pero, por otra, cada parte sea individualmente perfecta.

No obstante, aun constando de muchas cosas, debe ser a la vez una sola. Ahora bien, no podía constar de muchas cosas pero todas iguales; si no, no sería un uno autosuficiente. Debe constar, por tanto, como todo compuesto, de componentes que sean siempre heterogéneos y conserven su individualidad[26]. Tales son las formas y las razones: las formas, por ejemplo la del hombre, de cuántas partes heterogéneas consta, aunque la nota común a todas ellas sea una sola. Y así, unas son mejores o peores que otras, como son el ojo y el dedo, pero propias de un solo ser. Y no por eso el conjunto es peor, sino que precisamente por eso es mejor. Y así la razón de «hombre» consta de «animal» más otra cosa distinta de «animal». Asímismo, una virtud consta del del elemento común más el específico, y el conjunto resultante es hermoso, mientras que el elemento común es indiferenciado[27].

Y se dice que ni siquiera el cielo desdeña la naturaleza 11
de todos los vivientes; y muchos de ellos son bien visibles. Es que aun el universo de acá contiene todas las cosas.

—¿De dónde le vienen? ¿Es que el mundo de allá contiene cuantas cosas existen acá?

—Contiene cuantas están hechas conforme a razón y forma.

—Pero si contiene fuego, también contiene agua, y a buen seguro, también contiene plantas. ¿Cómo es, pues, que están allá las plantas? ¿Cómo es que el fuego está vivo? ¿Cómo es que la tierra está viva? Porque o está viva o, si no, es-

[26] Plotino adopta las tesis platónicas respecto al hombre. Véase *Introd. gen.*, págs. 83-84 secc. 64.

[27] El hombre es su alma, también es múltiple por serlo el alma. Véase *Introd. gen.*, págs. 84-85, secc. 64.

tará allá como muerta, de suerte que no todo los de allá esté vivo. Y, en general, ¿por qué han de estar allá estas cosas?

—Pues bien, las plantas pueden muy bien ajustarse a esta concepción, ya aun la planta de acá es una razón con rango de vida. Si, pues, la razón enmateriada de la planta, por la que la planta es planta, es una vida específica y un alma particular y esa razón es algo uno, una de dos: esa razón o es la Planta primera o no lo es, sino que anteriormente a ella existe la Planta primera, de la que proviene la planta de acá. Porque, además, la Planta de allá es una sola, mientras que las de acá son muchas y provienen, por fuerza, de una sola. Si, pues, esto es así, es preciso que la Planta de allá viva mucho más prioritariamente y que sea justamente eso: planta, mientras que las de acá deben vivir una vida derivada de aquella, una vida de segundo de tercer grado y en virtud de un rastro de aquella.

—Pero la tierra ¿cómo puede estar viva? Y ¿en qué consiste la Terreidad? ¿Qué es la Tierra de allá que posee vida? Pero, primero, ¿qué es la tierra de acá? Esto es, ¿cuál es su esencia? ¿Es que aun en la tierra de acá debe haber una forma y una razón?[28]. Allá, en el caso de la planta, la razón de la planta de acá estaba viva. ¿Vive también la razón latente en la tierra de acá?

—La respuesta es que si observamos los productos más térreos de cuantos cría y modela la tierra en su seno, es posible averiguar cuál sea, aun acá, la naturaleza de la tierra. Pues bien, el crecimiento y plasmación de minerales y la formación de montañas que germinan en el seno de la tierra, hay que pensar que deben su origen totalmente a que hay una razón dotada de alma que crea y modela desde dentro:

[28] El período no puede ser simplemente afirmativo como supone la *editio mior,* más bien el curso de las ideas de Plotino exige una interrogativa directa como en la traducción.

esa razón es la forma creadora propia de la tierra, análoga a la que en los árboles llamados «naturaleza», mientras que la que llamamos «tierra» es análoga a la madera del árbol; y el mineral arrancado de la tierra es como la rama cortada de un árbol, mientra que el mineral no arrancado, sino vinculado todavía a la tierra, es como la rama no cortada de un árbol vivo.

Una vez, pues, que hemos averiguado que la naturaleza creadora, latente en la tierra, es una vida penetrada de razón, a partir de ahí podemos probar fácilmente que la Tierra de allá está viva con una vida mucho más primordial, y que es una vida de tierra penetrada de razón, Tierra en sí y Tierra primordial, de la que proviene la tierra de acá[29]. Y si también el fuego es una razón enmateriada, como lo son los demás elementos, y el fuego no brota espontáneamente (¿De dónde? No del frotamiento, como podría creer alguno, pues hay frotamiento habiendo ya fuego en el universo y conteniendo fuego los cuerpos frotados; y la materia no es tan fuego en potencia como para que el fuego brote de ella), si, pues, el principio creador del fuego, como principio estructurador que es, debe ser conforme a razón, ¿qué puede ser sino un alma capaz de producir fuego?[30]. Es decir, será vida y razón, ambas unimismadas. Por eso dice Platón que en cada uno de los elementos anida un alma, no por otro título sino por el de creadora de este fuego sensible precisamente. Así, pues, aun lo que acá es productivo de fuego es una vida ígnea, un fuego más verdadero. Luego el Fuego transcendente, siendo más fuego, estará más dotado de vida. Luego aun el Fuego en sí está vivo.

---

[29] En la traducción se sigue, con R^{2s} KIRCHHOFF, la interpretación de FICINO *dè (nimirum)*.

[30] Plotino interroga no afirma, porque después de la pregunta viene la explicación de su pensamiento. La *editio maior* se inclina por la afirmación.

El mismo razonamiento es aplicable a los otros elementos, el agua y el aire. ¿Por qué éstos no han de estar también dotados de alma como la tierra? Que también éstos están contenidos en el Viviente universal, es manifiesto; y que son partes del Viviente, también lo es. Sólo que la vida no se revela a ellos, como tampoco en la tierra. Ahora bien, en la tierra era posible deducir la vida por los seres que se originan en ella. Pero también en el fuego se originan vivientes, y con mayor evidencia, en el agua. Y también se forman animales aéreos. Mas cada uno de los fuegos particulares, al encenderse y apagarse rápidamente, pasa de largo por el Alma del universo y no prende en una masa permanente de modo que pueda poner de manifiesto el alma que hay en él. Y lo mismo se diga del aire y del agua. Si se solidificaran por naturaleza, la pondrían de manifiesto. Pero como tienen que existir en estado de fluidez, por eso no ponen de manifiesto el alma que poseen. Por lo visto, les pasa lo mismo que a los humores que hay en nuestro cuerpo, por ejemplo la sangre: la carne, sí, y todo lo que se convierte de sangre en carne, parece tener alma; la sangre, en cambio, como no presenta sensación alguna, no parece tenerla (y, sin embargo, forzosamente ha de haber alma en ella), porque nada violento se produce en ella[31], sino que está pronta a separarse del alma presente en ella, como es de creer que ocurre en los tres elementos. Porque todos los vivientes que se forman como resultado de una mayor condensación del aire son insensibles al sufrimiento. Pero del mismo modo que el aire pasa de largo por la luz, que es tiesa y permanente, mientras que ésta se queda, así también pasa de largo por su propia

[31] En la traducción se incluye una coma donde la *editio maior* escribe un punto. Los tres elementos son el agua, aire y fuego.

alma[32], rondándola en torno; y, sin embargo, no pasa de largo. Y lo mismo se diga de los otros tres elementos.

Intentemos una nueva explicación. Puesto que decimos 12
que este universo es un trasunto de su Modelo inteligible, también allá el universo debe ser, antes que el de acá, un Viviente. Y si su ser es perfecto, debe ser todos los vivientes. Luego también el Cielo debe ser allá un viviente, y por tanto, no debe ser un Cielo desierto de los astros que acá reciben este nombre. Y en esto debe consistir la Esencia de Cielo. Allá está también, claro está, la Tierra, no desierta, sino mucho más vivificada que la de acá. Y así, en ella están cuantos vivientes reciben acá el nombre de «pedestres» y «terrestres», y las plantas, claro está, asentadas en la vida. Allá está también el Mar y el Agua toda, fluyendo y viviendo perennemente, y todos los vivientes acuáticos, y la naturaleza del Aire, porción del universo de allá, y en él los Vivientes aéreos en correspondencia con el Aire en sí. Porque ¿cómo no han de estar vivos morando en un medio vivo, si acá lo están? ¿Cómo no ha de estar allá, por fuerza, todo viviente? Porque según es cada una de las porciones macrocósmicas, así es, por fuerza, la naturaleza de los vivientes que moran en ellas. Según está y según es, pues, allá el Cielo, así están y así son allá todos los vivientes que moran en el Cielo, y no pueden menos de serlo; si no, tampoco aquellas porciones serían como son. Preguntar, pues, por la procedencia de los vivientes, es preguntar por la procedencia del Cielo de allá, y esto equivale a preguntar por la procedencia del Viviente, y esto es lo mismo que preguntar por la procedencia de la Vida, de la Vida universal, del Alma universal y de la Inteligencia universal, cuando allá no hay penuria ni escasez alguna, sino que todos los Seres están ple-

[32] Tiene alma.

tóricos y como bullentes de vida. Diríase que fluyen de una sola fuente, mas no al modo de un solo soplo[33] o un solo calor, sino como si todas las cualidades estuviesen compendiadas y atesoradas en una sola, la dulzura con la fragancia, el sabor de vino junto con todos los abores, con los colores de la vista y con todas las cualidades percibidas por el tacto. Añádanse cuantos sonidos son percibidos por el oído: todas las melodías y toda clase de ritmos.

13 Porque ni la Inteligencia ni el Alma proveniente de ella son algo simple[34]; son todas las cosas tan variadas cuanto simples, esto es, cuanto no compuestas, cuanto principios, cuantos actividades. Porque la actividad del ser ínfimo sí es simple en el sentido de evanescente; pero la del Ser supremo es todas las actividades juntas. Además, es verdad que la Inteligencia, al moverse, se mueve siempre de modo invariable, idéntico y similar; sin embargo, no es algo idéntico y uno por partes, sino toda junta. Porque la parte misma no es una sola cosa, sino que está infinitamente diversificada.

Ahora bien, podemos decir cuál es el término inicial y, sin duda alguna, cuál es el término final de ese movimiento. Pero todo el proceso intermedio ¿cómo es? ¿Es como una línea? ¿Es más bien como un cuerpo no lineal, pero sí homogéneo y falto de variedad? En ese caso, ¿qué habría en ese proceso de grandioso? Porque si no presenta variedad alguna, si ninguna alteridad lo despierta a la vida, tampoco será

---

[33] Porfirio comenta de esta manera la expresión: «En efecto cuando ella (el Alma) sale de su cuerpo sólido, es acompañada del soplo, *tò pneûma synomarteî* de esta forma arrastra su reflejo». (PORFIRIO, *Sent.*, 29, 1-3, ed. MOMMERT, pág. 13, 3-15, 6.

[34] Plotino parece que se inclinaba a desechar la distinción entre Inteligencia y Alma. Presentaba el Alma superior como puramente noética. A. H. ARMSTRONG «Eternity, Life and Movement in Plotinus' accounts of *nous*», en *Le Néoplatonisme*. Royamont 9-13 juin 1969. París, Éditions du CNRS, 1971, pág. 69.

actividad, pues semejante estado en nada diferiría de la inactividad. Y si fuera un movimiento así, sería una vida no omnímoda, sino monocolor[35]. Ahora bien, es preciso que viva toda vida y en toda su plenitud, y que no deje de vivir vida alguna. Debe, pues, moverse, mejor dicho, debe haberse movido en todas direcciones. Si, pues, la Inteligencia se moviera linealmente, tendría ese solo movimiento, y una de dos: o sigue siendo la misma, y no progresó, o si progresó, progresó porque es otra cosa; luego es dos cosas. Y si esa otra cosa es la misma que la de antes, sigue siendo una sola cosa; no progresó; pero si es otra, es que progresó merced a la alteridad y produjo un tercero como resultado de la identidad y la alteridad. Siendo, pues, resultado de la identidad y la alteridad, ese producto lleva en su naturaleza la identidad y la alteridad, no una alteridad particular, sino alteridad universal[36], pues su identidad es también identidad universal. Siendo, pues, identidad universal y alteridad universal, no le falta alteridad alguna. Luego lleva en su naturaleza la alteridad universal. Si, pues, todos los «otros» fueran anteriores a ella, ella estaría sometida a su influjo; pero si no lo son, quiere decir que ella es quien engendró todos los «otros», o mejor, era todos los «otros».

Luego no es posible que los Seres existan a menos que la Inteligencia los actualice y los actualice constantemente uno tras otro, y a menos que ande como vagando a todo vagar, vagando dentro de sí misma, tal y como la verdadera Inteligencia es naturalmente capaz dentro de sí misma. Ahora bien, de lo que es naturalmente capaz es de vagar entre

[35] En la traducción se lee *monachôs;* quiere decir «en un sentido sólo» (refiriéndose a *zōḗ).*

[36] La Inteligencia actúa mediante el Alma «un inmortal mediante un inmortal», e incluso la mediación del Alma es doble: la Inteligencia se vale del Alma superior, y ésta de la inferior. *Introd. gen.*, pág. 73, secc. 58.

Esencias, acompañándole las Esencias en sus evagaciones. Pero la Inteligencia es la misma por doquier; de ahí que su vagar sea incesante. Mas su evagación se desarrolla en «la Llanura de la Verdad», de la que no se sale. La tiene toda ocupada y convertida en una especie de lugar para su movimiento, lugar que se identifica con aquello de que es lugar.

Ahora bien, esta Llanura es variada para que la recorra la Inteligencia. Si no fuera del todo y siempre variada, dondequiera que no fuera variada, la Inteligencia se quedaría parada. Pero si está parada, no piensa; así que si se para, es que ha dejado de pensar; y si no piensa, tampoco existe. Es, por tanto, pensamiento, y su pensamiento es un movimiento universal que da plenitud a la Esencia universal, y la Esencia universal es pensamiento universal abarcador de una Vida universal. Tras una cosa, siempre viene otra, y cuanto hay de idéntico en ella, es a la vez diverso, y si te pones a dividirlo, siempre asoma la diversidad.

Mas el caminar de la Inteligencia es todo él a través de la vida, todo él a través de Seres vivientes, del mismo modo que para el caminante que cruza la tierra, todo cuanto recorre es tierra, aunque la tierra presente paisajes variados. Pues allá también, la vida recorrida es la misma, pero como varía constantemente, no es la misma. Pero aunque a través de cosas que no son las mismas, la Inteligencia mantiene siempre el mismo recorrido: no lo cambia; a la variedad de cosas recorridas se une la invariabilidad y la identidad. Porque si no hay invariabilidad e identidad en la variedad de las otras cosas, la Inteligencia se queda totalmente inactiva: ya no hay nada en acto, ya no hay actividad. Ahora bien, la Inteligencia misma es también esas otras cosas; así que ella misma es universal; y es que, si es ella misma, es universal, si no es universal, no es ella misma. Pero si ella misma es universal y es universal porque es todas las cosas y no hay nin-

guna que no contribuya al conjunto, síguese que no hay nada en ella que no sea otra cosa, a fin de que siendo otra cosa, también ésta contribuya. Porque si no es distinta de otra, sino la misma que otra, aminorará la Esencia de la Inteligencia al no contribuir al conjunto con su naturaleza individual.

14 Valiéndonos de ejemplos de orden intelectivo, nos es posible conocer cómo es la Inteligencia, a saber, que no se resigna a no diversificarse al modo de una mónada[37]. ¿Quieres tomar como ejemplo alguna razón seminal de planta o animal? Si la razón seminal fuera una unidad pero no este tipo de unidad multiforme, no sería razón, y el producto resultante no sería más que materia, debido a que la razón no sería idéntica a todos sus componentes para caer así sobre todas las partes de la materia y no permitir a ninguna ser la misma que otra. Un rostro, por ejemplo, no es una masa uniforme; es nariz y ojos, y la misma nariz no es una unidad uniforme, sino que presenta partes más y más diferenciadas, so pena de no ser nariz. Porque si fuera algo absolutamente uno, no sería más que masa.

Pues así también, en la Inteligencia, se da la infinitud porque la Inteligencia es una en el sentido de «unimúltiple»; no como una masa uniforme, sino como una razón múltiple, conteniendo en sí, en una sola figura de Inteligencia cual es una circunscripción, nueva circunscripciones internas, nuevas configuraciones internas, facultades, ideas y una serie de partes divididas no en línea recta, sino siempre hacia adentro. Tales son las especies de animales del Animal universal

---

[37] El Todo esta implícitamente presente en cada parte y cada parte está en el Todo, pero sin pérdida de la libertad (V 8, 4 ss.). Tenemos un ejemplode ello en el organismo vivo donde cada parte implica el todo y el todo actúa en cada parte. Véase E. R. DODDS, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», en *Journal of Roman Studies*, 50 (1960), pág. 4.

comprendidas en él, y de nuevas otras hasta llegar a los animales menores y a las facultades inferiores, donde la división pueda finalizar en una especie indivisa. Allí la división no es de partes confusas aunque aunadas, sino que la «Amistad» que se dice que reina en el universo es ésta, no la que se da en el universo de acá. La de acá es una copia, pues es amistosa a partir de una disociación, mientras que la verdadera Amistad consiste en que todas las cosas sean una sola y no se disocien jamás. Porque se disocia —dice [Empédocles]— lo que está en este cielo sensible.

Al avistar, pues, esa Vida múltiple, universal, primera y una, ¿quién no aspira a vivir en ella desdeñando toda otra vida? Las otras vidas, las vidas de acá abajo, mezquinas, desvaídas e imperfectas, las que no son puras y empañan la pureza de las que lo son, son tiniebla[38]. Y si diriges tu mirada a ellas, dejas de ver las puras, dejas de vivir aquellas que están todas juntas y en las que nada hay que no viva y vida puramente sin mezcla de todo mal. Acá están, efectivamente, los males, porque son un rastro de vida y un rastro de inteligencia; allá, en cambio, está el prototipo «boniforme» —dice— porque lleva el bien en las Formas. Pues una cosa es el Bien y otra la Inteligencia, que es buena porque cifra su vida en la contemplación. Mas los inteligibles que contempla, los contempla boniformes en sí mismos, y se posesionó de ellos cuando contemplaba la naturaleza del Bien[39].

---

[38] Para Plotino la realidad es como una corriente de vida, que fluye y refluye perennemente: el Uno-Bien y la materia. Véase *Introd. gen.*, pág. 28 secc. 16.

[39] Interpretación: una cosa es el Bien y otra la Inteligencia. El Uno-Bien es a la Inteligencia como el centro al círculo. La Inteligencia es un Uno expandido y el Uno una especie de Inteligencia en unidad, una Inteligencia que no es Inteligencia (VI 8, 18, 7-22). Véase *Introd. gen.*, pág. 40-41, secc. 23 (B. C. G. 57).

Pero vinieron a ella no tal como estaban allá, sino tal como ella los recibió. Aquél es el Principio y de aquél pasaron a ésta, y ésta los produjo extrayéndolos de aquél. Porque, al dirigir su mirada a aquél, ya no le era lícito no pensar nada, ni tampoco las cosas que había en él; si no, la Inteligencia no engendraría. Recibió, pues, de aquél una potencia para engendrar y empreñarse de su propia prole, deparándole aquél lo que ella misma no tenía. Pero del Uno que es aquél brota la multiplicidad que hay en ésta. Porque no pudiendo dar cabida a la potencia que tomó de aquél, la fragmentó y de una la hizo múltiple a fin de poder de ese modo sobrellevarla por partes[40].

Así, pues, la prole que engendró provino de la potencia del Bien y era boniforme; y la Inteligencia misma es buena como formada por Seres boniformes: es un bien multiforme. Y por eso, si uno la comparara con una esfera viviente y variada, o se figurara una cosa toda rostros, resplandeciente de rostros vivos, o se imaginara las almas puras convergiendo todas en un mismo vértice, no menesterosas, sino bien abastadas de todos sus bienes, y asentada en el vértice a la Inteligencia universal en posición de iluminar aquella región con fulgor intelectivo, si uno se imaginara a la Inteligencia de ese modo, la vería desde fuera como uno que viera a otro distinto. Es preciso, por el contrario, transformarse a sí mismo en aquella y convertirse a sí en el objeto de la contemplación[41].

Es menester, empero, no quedarse tampoco por siempre 16
en esta Belleza múltiple, sino seguir adelante y subir arriba de un salto, abandonando esta Belleza a partir no del cielo sensible, sino del inteligible, preguntándose maravillado quién

[40] Véase V 8, 9 y II 9, 17.

[41] En la traducción se considera *heautón* como superfluo, porque el verbo *(poiêsasthai)* ya está en voz media y por paralelismo con VI 7, 36, 11.

y cómo lo engendró. Pues bien, cada Ser es una Forma, cada uno es, además, una especie de impronta individual. Pero como cada uno es boniforme, todos tienen en común esta característica que se difunde en todos. Es verdad que también el Ser es común a todos y cada uno, como lo es también la característica «animal», toda vez que hay una vida común presente en todos, y probablemente otras características. Pero en cuanto buenos y por razón de que son buenos ¿qué son?

En orden a examinar este problema, puede muy bien ser provechoso comenzar con la siguiente pregunta: ¿No será tal vez que, cuando la Inteligencia miraba al Bien, pensaba a aquel Uno como múltiple y que, aun siendo ella misma una, lo pensaba pluralizado, fraccionándolo en sus adentros porque no podía pensarlo todo junto?[42] Pero cuando miraba a aquél, no era todavía Inteligencia, sino que lo miraba de modo no intelectivo. En realidad, hay que reconocer que ni siquiera lo vió jamás, sino que vivía cara a él y estaba suspendida de él y vuelta hacia él. Y precisamente este movimiento es el que, colmado de plenitud por ser movimiento hacia aquél, colmó de plenitud a la Inteligencia y comenzó a ser no ya movimiento sin más, sino movimiento saturado y repleto. Y, acto seguido, se hizo todas las cosas, y tuvo conocimiento de esto al tener conciencia de sí mismo, y comenzó a ser ya Inteligencia, colmada, sí, de plenitud, de modo que poseyera lo que había de ver, pero mirando a los inteligibles merced a una luz, tomando aun esta luz de quien le dio los inteligibles.

Y por eso se dice que aquél es causa no sólo de la Esencia, sino aun de que sea vista la Esencia. Ahora bien, así como el sol, siendo causa de la visibilidad y de la generación

[42] Véase III 8, 3. La naturaleza, que es *lógos*, también es una fuerza vital y creadora. Véase *Introd. gen.*, pág. 59-60, secc. 43.

de los sensibles, es también de algún modo causa de la visión sin ser ni visión ni las cosas generadas, así también la naturaleza del Bien, siendo[43] causa de la Esencia y de la Inteligencia y siendo luz en sentido analógico para las cosas vistas y para el vidente de allá, no es ni los Seres ni la Inteligencia, sino causa[44] de los mismos y el que, gracias a la luz de sí mismo, depara a los Seres y a la Inteligencia inteligibilidad e intelección. Así, pues, la Inteligencia, a medida que se iba colmando, iba naciendo, y una vez colmada, comenzó a ser, y a la vez que alcanzó su perfección, comenzó a ver. El principio de la Inteligencia era aquello que era antes de verse colmada; y otro Principio, como extrínseco a ella, era el que la colmaba, el cual la iba modelando a la vez que la iba colmando[45].

—Pero ¿cómo es que estos Seres brotan en la Inteli- 17
gencia y son la Inteligencia misma, si no existían ni allá, en el que dio plenitud, ni en la Inteligencia misma que recibió plenitud? Porque cuando todavía no tenía plenitud, no los poseía.

—La respuesta es que no es necesario que el donante posea el don que da, sino que, en semejantes cosas, hay que tener al donante por mayor que el don y al don por menor que el donante. Porque tal es la generación en los Seres: primero ha de existir la realidad en acto, mientras que las realidades posteriores deben ser en potencia las anteriores. Además, el primero estaba más allá de los segundos, y el

[43] La traducción sigue la lectura *ouk ón* (códices UC). PLATÓN, en el *Filebo,* explica por qué la causa no puede ser idéntica al producto *(Fil.* 26e 3-4 y 27a 5-6). G. STRIKER, *Peras und Apeiron: Das Problem der Formen in Platons Philebo,* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, pág. 69 ss.

[44] *Aítios* y *paréchōn* son predicados de *estin* (29). La Inteligencia es a la vez presencia y causa.

[45] Véase *Introd. gen.,* págs. 48-50, seccs. 33-34.

donante más allá del don, pues es superior a él. Si, pues, hay algo anterior a la actividad es que está más allá de la actividad; luego más allá de la vida. Si, pues, hay vida en la Inteligencia, el dador dio, sí, vida, pero es más hermoso y preciado que la vida. La Inteligencia poseía, pues, vida, y sin embargo, no necesitaba de un donante multiforme. Es decir, la vida era un vestigio de aquél, no vida de aquél.

Al dirigir, pues, su mirada a aquél, la Inteligencia estaba indeterminada; pero una vez que lo vió, quedó determinada sin que aquél tuviera determinación. Y es que en cuanto la Inteligencia ve algo uno, ya con eso se determina y recibe en sí misma determinación, límite y forma. La determinación está en la cosa conformada, mientras que el conformador era aforme. Mas la determinación no es extrínseca, como el contorno impuesto a una magnitud; era determinación de toda aquella, múltiple y aun infinita, como un destello emanado de semejante naturaleza. Y no era la vida de un ser concreto; de lo contrario, estaría determinada como vida de un ser individual. No obstante, estaba determinada; luego determinada como vida de un Ser unimúltiple (a su vez cada uno de los muchos componentes estaba también determinado): determinada como múltiple a causa de la multiplicidad de la vida, pero determinada como una a causa de la determinación. ¿Qué significa, pues, «determinada como una»? Que es Inteligencia: la Inteligencia es una vida determinada. Y ¿qué significa «determinada como múltiple»? Que es una multitud de Inteligencias. Todo es, pues, Inteligencias: de un lado, la Inteligencia universal; de otro, las Inteligencias particulares.

—Pero si la Inteligencia universal contiene las Inteligencias particulares, ¿contiene cada una como la misma que las demás?

—No; en ese caso, contendría una sola. Si, pues, son muchas, tiene que haber diversidad.

—Entonces insistimos: ¿cómo se diversifica cada Inteligencia?

—Pues por el hecho de individualizarse del todo, ya se diversifica. Porque la Inteligencia universal no es la misma que cualquier Inteligencia particular.

La vida era, pues, una potencia universal; la visión derivada de allá, potencia de todas las cosas, y la Inteligencia originada aparece como la totalidad de las cosas mismas. El Bien, en cambio, está asentado sobre éstas, no para fundamentarse en ellas, sino para fundamentar la Forma de las primeras Formas estando él mismo sin forma. La Inteligencia, a su vez, comparada con el Alma, es luz para el Alma, lo mismo que aquél es luz para la Inteligencia. Y así, cuando la Inteligencia delimita al Alma, la hace racional impartiéndole un vestigio de lo que ella posee. Por tanto, también la Inteligencia es un vestigio del Bien. Y como la Inteligencia es Forma y se cifra en un despliegue y una multiplicidad, síguese que aquél carece de conformación y de Forma; precisamente por eso imparte Forma. Pero si aquél fuera Forma, la Inteligencia sería Razón. Ahora bien, el Primero no debía ser múltiple en modo alguno; si no, su multiplicidad dependería de otro anterior a él.

—Pero ¿en virtud de qué son boniformes los Seres que 18
están en la Inteligencia? ¿En cuanto cada uno es Forma, en cuanto son bellos o en cuanto qué?[46]. Si todo cuanto proviene del Bien tiene un rastro y una impronta de aquél o procedente de aquél, como lo que proviene del fuego tiene un rastro de fuego y lo que proviene de lo dulce tiene un rastro

[46] La pregunta de Plotino comprende tres miembros: 1) en cuanto que los seres son boniformes; 2) en cuanto que son bellos; 3) en cuanto qué. El 3, «en cuanto son qué», especifica Ki, suponiendo el verbo *ê*. Pero en la traducción se prefiere dejar sin verbo la pregunta indeterminada siguiendo la *editio maior*. Véase VI 7, 51 y 39, 1.

de dulzura; si también la vida le viene a la Inteligencia de aquél —pues vino a la existencia como resultado de una actividad derivada de aquél—; si la Inteligencia nace por obra de aquél y la Belleza de las Formas procede de aquél, síguese que todo, la Vida, la Inteligencia y la Idea, será boniforme. Pero ¿en qué consiste esta nota común? Para que sea la misma no basta que provenga de aquél: esa nota debe estar presente en ellas, y bien puede suceder que, proviniendo de un mismo principio, no sea la misma en todas, o que incluso, conferida a todas del mismo modo, se diversifique en los que la reciben. Porque una cosa es lo que se constituye en actividad primera, otra lo que se confiere a esa actividad primera y otra, en fin, lo que se añade a esas dos cosas[47].

—En realidad, nada impide que cada una de esas tres cosas sea boniforme, pero que una lo sea más que otra.

—¿Cuál es, pues, la que más? Pero primero es preciso considerar este punto: la vida en cuanto justamente vida, considerada neta y desnudamente como vida, ¿es un bien?

—Es un bien la vida proveniente de aquél.

—Pero lo de «derivada de aquél», vida específica, ya no es lo mismo que vida. De nuevo, pues, ¿qué es esta «vida específica»?

—La vida del Bien.

—Pero no la propia del Bien, sino derivada de él.

—Pero si en aquella vida reside, transmitida por aquél, la Vida verdadera, si nada que no sea valioso proviene de aquél, habrá que admitir que es un bien aun en cuanto vida. Luego en el caso de la Inteligencia verdadera, de aquella In-

[47] Plotino describe tres niveles en la actividad *enérgeia:* 1, lo que le constituye en actividad primera: la Vida; 2, lo que se confiere a esta actividad primera: la Inteligencia; 3, lo que se añade a esas dos cosas: las Formas.

teligencia primera, hay que admitir[48] que es un bien, y que cada Forma es, evidentemente, un bien y es boniforme; lo es[49], pues, en cuanto poseedora de algún bien, sea un bien común a todas, sea un bien mayor en una que en otra, sea primariamente en una y consecutiva y secundariamente en otra. Porque como hemos concebido cada Forma como poseedora de algún bien en su propia Esencia, y como debido a esto era un bien —ya que la misma vida era un bien no sin más, sino porque era verdadera y porque procedía de aquél, y lo mismo la Inteligencia real—, por eso tiene apreciarse algo de idéntico en ellas. Porque aunque difieran entre sí, cuando se predica de ellas un mismo atributo, nada impide, es verdad, que dicho atributo esté presente en su Esencia; no obstante, es posible abstraerlo mentalmente como abstraemos el de «animal» en el caso del hombre y del caballo o el de «calor» en el del fuego y el agua, en el primer caso como género, en el segundo como presente en el uno a título primario y en la otra a título secundario. De lo contrario, cada uno de esos dos atributos, o cada atributo, se predicaría como bien en sentido equívoco.

—Entonces ¿es que el Bien está presente en la Esencia de las Formas?

—En cuanto que cada todo es un bien; el Bien no está en ellas a modo de unidad.

—Entonces ¿cómo? ¿Acaso a modo de partes? Pero el Bien es indiviso.

48 El discurso es lo que Plotino considera como la parte demostrativa de la tesis (en el caso presente la conclusión de un silogismo); no contiene sino razonamientos abstractos un tanto secos. É. Bréhier, *Plotin. Ennéades*, París, Les Belles Lettres, 1954^2, Introducción, pág. XXXIV.

49 En la traducción se elige *hḗ*, pron. relativo, lectura de ARJ, y se desecha la opción de la *editio maior*, que lee *ḕ*, conjunción disyuntiva.

—El Bien mismo sí es uno; pero tal bien particular es de una manera y tal otro de otra: la actividad primera es un bien, y la limitación impuesta a ella es un bien, y el conjunto de ambas también lo es: la actividad primera porque se origina por obra del Bien, la limitación porque es un orden proveniente del Bien, y el conjunto porque es ambas cosas. Todo, pues, proviene de él, y sin embargo, nada es lo mismo, análogamente a como del mismo hombre proviene la voz, el andar y demás, y todo perfectamente logrado.

—Acá sí, porque hay orden y ritmo[50]. Pero allá ¿por qué? Podría uno argüir que acá todo lo conducente a la perfección de las cosas es extrínseco, porque las cosas ordenadas son distintas de aquello, pero que allá los Seres son buenos por sí mismos. Ahora bien, ¿por qué son buenos por sí mismos? No hay que desechar este problema fiándonos de que provienen de aquél. Hay que admitir, es verdad, que proviniendo de aquél, son valiosos, pero la razón anhela comprender el porqué del bien de esos Seres.

19 ¿Acaso encargaremos[51] el dictamen al deseo y al alma, y fiándonos de esta impresión del alma, identificaremos el bien con el objeto del deseo del alma, pero sin inquirir el porqué del deseo? Aduciremos pruebas sobre la quididad de cada cosa, pero encomendaremos el Bien al deseo? Si es así, los contrasentidos que se nos presentan son muchos. En primer lugar, el Bien se convierte en uno de tantos predicados. En segundo lugar, los objetos del deseo son muchos y distintos para distintos sujetos. Entonces, ¿cómo juzgare-

[50] Platón (*República* 431e) compara la armonía con la templanza en los humanos. Aristóteles (*Poética* 1447a26) distingue entre ritmo y armonía. Plotino, aquí, al hablar de las formas singulares, dice que tienen ritmo y orden (¿=armonía?).

[51] Primera explicación insuficiente: VI 7, 19, 1-9. Véase, más arriba, la Sinopsis.

mos si tal objeto es mejor para el que lo desea? Tal vez ni siquiera conoceremos lo mejor, puesto que desconocemos el Bien.

¿O definiremos el Bien[52] como la perfección de cada cosa? Con ese método, sin embargo, nos remontaremos a una forma y una razón procediendo, sí, correctamente, pero una vez llegados allá, ¿qué responderemos a la pregunta de por qué estas cosas son buenas por sí mismas. En las cosas inferiores podríamos, al parecer, discernir la naturaleza del bien —aun hallándose en estado no puro por no ser un bien primordial— por comparación con las cosas peores. Pero donde no existe mal alguno, donde las cosas son mejores por sí mismas y en sí mismas, estaremos perplejos. ¿No será que como la razón se pregunta el porqué, pero como estas cosas son buenas por sí mismas, por eso se queda perpleja, por que en ellas el «porqué» es el «que»? Y es que cualquier cosa que aduzcamos, a Dios, por ejemplo, como la razón no alcanza hasta allá, surgirá igualmente la perplejidad. Así y todo, no hay que desistir, por si procediendo por otra vía, se nos ofrece alguna solución.

Pues bien[53], puesto que ahora ya desconfiamos de los **20**
deseos como medio para determinar qué y cómo es el Bien, ¿habremos de recurrir a un juicio comparativo, a la contraposición de contrarios tales como orden y desorden, proporción y desproporción, salud y enfermedad, sustancia y corrupción y, en general, origen y desaparición? Porque ¿quién puede dudar de que el primero de cada par de estos contrarios entra en la categoría de bien? Y si esto es verdad, forzosamente habrá que colocar las causas productivas de los mismos «en la proporción del bien». Y así, la virtud, la in-

[52] Segunda explicación insuficiente: VI 7, 19, 10-21.

[53] Tercera explicación insuficiente: VI 7, 20, 1-24.

teligencia, la vida y el alma, al menos el alma sensata, entran en la categoría de bien; luego también las cosas a las que aspira una vida sensata.

—Y ¿por qué no nos detenemos en la Inteligencia —podrá preguntar alguno— y la identificamos con el Bien?

El alma y la vida son, efectivamente, rastros de la Inteligencia y el alma aspira a la Inteligencia, y dictamina, por tanto, al par que aspira a la Inteligencia, cuando dictamina que la justicia es más estimable que la Injusticia y que cada especie de virtud es preferible a la especie de vicio correspondiente. Es decir, la mayor estima es de las mismas cosas que la elección[54].

Sin embargo, si el alma aspirase sólo a la Inteligencia, necesitaríamos una demostración más prolija de que la Inteligencia es la meta final y de que no todas las cosas aspiran a la Inteligencia, pero sí todas al Bien, y de que no todos los seres carentes de inteligencia ambicionan conseguir inteligencia, mientras que los dotados de inteligencia no se detienen ahí, sino que, de nuevo, buscan el Bien. Buscan la Inteligencia partiendo del raciocinio; el Bien, aun anteriormente al raciocinio; y si, además, aspiran a la vida, a la existencia eterna y a la actividad, quiere decir que lo deseable no es la inteligencia en cuanto inteligencia, sino en cuanto bien, en cuanto proviene del bien y conduce al bien. Y lo mismo la vida.

21 ¿Qué es[55], pues, eso que, estando presente como uno en todas esas cosas, hace que cada una de ellas sea buena? Aven-

[54] Platón expone la relación íntima entre la mente y la vida virtuosa, *República* 521a4: *zōês agathês kaì émphronos*. Plotino vuelve sobre la misma doctrina y en ella se apoya Orígenes: «*noûs*, esto es la mente se ha hecho alma al corromperse. A su vez, el alma, con sus atributos las virtudes, se hace mente». *De principiis PL* 11, 223C.

[55] Comienzo de la explicación definitiva: VI 7, 21 y 22.

turemos la siguiente explicación: tanto la Inteligencia como la Vida de allá son boniformes, pero hay deseo aun de ellas en cuanto son boniformes. Digo que son boniformes por el hecho de que la segunda es una actividad del Bien, mejor dicho, una actividad derivada del Bien, y la primera, una actividad ya delimitada. Ambas están henchidas de esplendor, y el alma corre tras ellas porque procede de ellas y propende, a su vez, hacia ellas; corre tras ellas, por tanto, porque le son propias, no porque sean buenas; pero siendo como son boniformes, tampoco por este concepto son desechables. Porque lo propio, si no es un bien, es propio, sí, pero uno lo rehúye. Porque atractivas hay otras cosas allá lejos, allá abajo, que pueden serlo; pero el amor apasionado surge no cuando las cosas son lo que son, sino cuando, siendo ya lo que son, se les añade otro rasgo proveniente del Bien. Porque del mismo modo que en los cuerpos, aun habiendo una luz entremezclada con ellos, hace falta, no obstante, otra luz para que se haga visible el color presente en ellos, que es la luz, así también en las cosas de allá, aun estando henchidas de luz, hace falta otra luz superior para que aquellás puedan ser vistas por sí mismas y por otro[56].

Así, pues, cuando uno avista esta luz, entonces es cuan- 22
do se siente atraído hacia esas cosas y se recrea apegándose a la luz que se difunde en ellas, del mismo modo que el objeto del enamoramiento de acá no es el sustrato de los cuerpos, sino la belleza que se refleja en ellos[57]. Cada cosa es lo

[56] Plotino relaciona el color con la vista. Véase también VI 4, 11, 13 y 7, 12, 28.

[57] Plotino con fino sentido humano afirma que uno (el filósofo) puede buscar la luz superior y ser distraido de esta tarea por las cosas, como sucece (imagen famosa y atrevida) con un joven amado a quien se le separa de su padre (V 5, 12/34-35). Véase A. H. Armstrong, «Elements in the

que es en sí misma, pero se hace deseable cuando el Bien la tiñe de colorido, cual deparando gracia a las cosas y amor a los que las desean. Pues así también, una vez que el alma ha recibido en sí el «efluvio» emanado del Bien, se siente atraída, extática y aguijoneada, y nace el amor. Antes, en cambio, ni siquiera la Inteligencia, con ser tan hermosa, le atrae. Y es que además de que la Belleza de la Inteligencia es inoperante antes de recibir la luz del Bien, el alma de por sí «yace tumbada de espaldas», está inerte para todo y, aun estando presente la Inteligencia, se muestra perezosa frente a ella. Pero cuando llega hasta el alma. Pero cuando llega hasta el alma una especie de calor dimanado del Bien, se conforta, se despabila, echa alas realmente y, aunque embelesada por lo adyacente y contiguo, con todo se remonta cual en alas del recuerdo hacia otra realidad más grandiosa. Y mientras hay algo más excelso que lo presente, sigue subiendo espontáneamente, alzada en alto por aquello que la enamora; y así, se remonta por encima de la Inteligencia, empero no puede subir por encima del Bien, toda vez que nada hay por encima del Bien. Pero si se queda en la Inteligencia, presencia un espectáculo bello y sublime, es verdad; sin embargo, aún no tiene del todo lo que busca. Es como si estuviera en presencia de un rostro hermoso sin duda, pero incapaz todavía de atraer la mirada porque no luce en él la gracia derramándose sobre la belleza. Y por eso hay que reconocer que aun acá la belleza consiste más en el esplendor que refulge en la proporción, y que ese esplendor es lo que enamora. ¿Por qué, si no, brilla más la belleza en el rostro de un hombre vivo, mientras que en el de un muerto no hay más que un rastro de belleza, y eso aun antes de que el ros-

---

Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism», *The Journal of Helenistic Studies* 93 (1973), 20-21.

tro esté mustio de carnes y proporciones? ¿Por qué las estatuas más vivas son más hermosas, aunque las otras estén mejor proporcionadas? ¿Por qué un hombre feo pero vivo es más hermoso que la estatua de un hombre hermoso? Sin duda porque el vivo es más deseable; y eso, porque tiene alma; y eso, por el alma es más boniforme; y eso, porque está coloreada de algún modo por la luz del Bien y, una vez coloreada, se reaviva, se aligera y aligera el cuerpo que lleva y le comunica toda bondad y vivacidad de que éste es capaz.

23 Allá está, pues, lo que el alma persigue, lo que proporciona luz a la inteligencia, aquello cuya huella grabada nos atrae. No hay que sorprenderse, pues, de que tenga tal poder atrayéndonos hacia sí e invitándonos a dejar todo vagabundeo para descansar en él[58]. Porque si todas las cosas provienen de él, es que ninguna es superior a él, sino que todas son inferiores a él. La más eximia, pues, de las cosas existentes ¿cómo no ha de ser el Bien? Y la verdad es que si la naturaleza del Bien debe ser autosuficientísima para sí y no necesitaba de ninguna cosa cualquiera, ¿qué otra naturaleza podríamos hallar que es la del Bien sino ésta: la que era lo que era antes que las demás cosas, cuando tampoco existía todavía la maldad?

Ahora bien, si los males surgen posteriormente entre los seres que bajo ningún respecto participan del Bien, esto es, entre los postreros, si nada existe más allá de los males en dirección hacia lo peor, síguese que los males ocupan una posición contraria al Bien, sin que haya de por medio ningún otro término que se contraponga. El término contrapuesto será, pues, el Bien, porque o no existe el Bien en absoluto o, si es necesario que exista, será eso y no otra cosa. Y si al-

[58] La *editio maior* construye un sólo párrafo, *ekeî anapaúsaito*. En la traducción castellana se ha creído más oportuno separar con punto la idea de la huella que nos atrae *(íchnos kineî* 23, 2) con la disuasión de toda posible sorpresa, *oútoi deî thaumázein,* 23, 2.

guien afirma que no existe, según eso tampoco existirá el mal. Por lo tanto, las cosas serán indiferentes por naturaleza para la elección del hombre. Ahora bien, esto es imposible. Las demás cosas que llamamos «bienes» son referibles a aquel; él, en cambio, no es referible a ninguna otra cosa.

—Siendo, pues, de tal naturaleza, ¿qué es lo que produce?

—Produjo la Inteligencia, produjo la vida, y de ésta, las almas y cuantas otras cosas participan de la razón, de la inteligencia o de la vida. Aquél, pues, que es «fuente y principio» de estas cosas, ¿quién será capaz de explicar cómo y cuán gran Bien es?

—Y ahora ¿qué es lo que hace?

—Aun ahora conserva aquellas cosas y hace que las que piensan piensen y las que viven vivan, insuflándoles inteligencia, insuflándoles vida; mas si hay algún ser incapaz de vivir, hace que exista.

24 —Y a nosotros ¿que nos hace?

—Volvamos a preguntarnos acerca de la luz: qué es esa luz que ilumina a la Inteligencia y de la que participa el alma? O mejor, aplazado esto para más adelante, es razonable que primero nos planteemos los siguientes problemas: ¿Es verdad que el bien es bien y se llama bien porque es deseable para otro, y que si es deseable para alguno, decimos que es el bien de alguno, pero que si es deseable para todos, decimos que es el Bien? ¿O no, sino que el ser deseable puede, sí, ser aducido como prueba de que es un bien, pero es preciso, no obstante, que lo deseable mismo sea de tal naturaleza que merezca en justicia el nombre de bien? De nuevo, los seres que desean el bien ¿lo desean por recibir algo de él o por gozar de él? Y si reciben algo ¿qué es lo que reciben?[59].

---

[59] ¿Qué es lo que reciben? *toûto:* esto, lo que se acaba de decir, lo que en justicia merece el nombre de bien.

Pero si es por gozar de él, ¿por qué de él y no de otra cosa? Y aquí hay que preguntarse si el bien es bien por apropiado o por alguna otra cosa. De nuevo, el bien en general ¿es bien de otro o lo es, además, para sí mismo? ¿O no, sino que todo bien es bien no para sí mismo, sino forzosamente bien de otro? De nuevo, ¿para qué clase de naturaleza el bien es bien? ¿Hay alguna naturaleza para la que no exista bien alguno? No hay que pasar por alto, en fin, la objeción que podría ponernos algún quisquilloso: «¡Eh, vosotros! ¿Por qué, tergiversando las palabras, magnificáis la vida llamándola «bien», y la inteligencia, llamándola «bien», o sea, algo que está por encima de ellas? ¿Por qué la inteligencia ha de ser un bien? ¿Por qué el que piensa las Formas en sí ha de recibir un bien por cada Forma en sí que contempla? Engañado por el placer que hay en estas cosas, también podrá fácilmente llamar «bien» a la vida de placer. Pero si viviera en estado de ausencia de placer, ¿por qué razón diría que son bienes? ¿Por qué el hecho de existir? ¿Qué provecho sacaría de existir? ¿Qué más daría existir o no existir en absoluto, a menos que se establezca como causa de los bienes el amor a sí mismo? En conclusión, este engaño, que es natural, y el temor a perecer son los que pusieron en boga esta teoría de los bienes.

Cuando Platón incluye el placer como ingrediente del fin del hombre y define el bien como algo no simple y no lo pone en la sola inteligencia, como queda consignado en el *Filebo,* puede que fuera por haberse percatado de aquella dificultad por lo que, obrando acertadamente, ni optó por identificar enteramente el bien con el placer ni pensó que debía concebir la inteligencia desprovista de placer como bien, no viendo en ella el elemento de atracción. Pero puede que fuera por esa razón, sino porque estimaba que el bien, teniendo en sí una naturaleza como la suya, necesariamente

tenía que ser motivo de gozo, y que el objeto del deseo proporciona gozo cumplido a quien está para lograrlo y a quien lo ha logrado, resultando de ahí, primero, que para quien no hay gozo, tampoco hay bien, y segundo, que si el gozo es para quien desea, no hay gozo para el Primero, y en consecuencia, tampoco hay bien para él. Esto no es absurdo. Y es que Platón no andaba en busca del Bien primero, sino del nuestro, y como el nuestro es enteramente un bien de otro, por eso para Platón el Bien es distinto del nuestro, que es deficiente y posiblemente compuesto. De ahí que el «Solitario y Señero» no tenga bien alguno, sino que sea de una condición distinta y más excelsa. Es verdad que el bien debe ser deseable; no debe, sin embargo, ser bueno por ser deseable, sino deseable por ser bueno.

¿No será que para el término ínfimo en la escala de los seres el bien es su inmediato superior, y que hay una progresión ascendente en que siempre cada término superior es el bien de su inmediato inferior, siempre que la progresión no se salga de la relación de proporcionalidad, sino que progrese hacia el término superior?[60]. Entonces es cuando se detendrá: en el término final, más arriba del cual no queda ninguno por escalar. Y éste será el Bien primero, el Bien real, el Bien por excelencia y la causa de los demás bienes. En efecto, para la materia, el bien es la forma, porque si la materia tomara conciencia, de un buen grado la acogería; para el cuerpo, el alma, porque si no fuera por ella, ni existiría ni se conservaría; y para el alma, la virtud. Más arriba está ya la Inteligencia, y sobre la Inteligencia, la que lla-

[60] Lo ilimitado del *Filebo* (23c) parece corresponder al receptáculo del *Timeo;* Platón lo designaba también con los nombres de «lo grande y lo pequeño». Para Plotino la materia no es eternamente existente con independencia de todo principio, sino eternamente originada. Véase *Introd. gen.*, págs. 64-65.

mamos Naturaleza primera. En realidad, cada uno de estos términos produce algún efecto en las cosas de las que son bienes: uno produce orden y concierto, otro ya vida, otro cordura y bienandanza; el Bien, en fin, proporciona a la Inteligencia lo que decimos que le viene a él, tanto porque es una actividad derivada de él, como porque aun ahora le proporciona algo que llamamos «luz»[61]. Pero qué sea en realidad, lo explicaremos más adelante.

A su vez, el ser dotado de percepción consciente parale- 26
la a la inteligencia puede juzgar y declarar si el bien está presente a aquél.

—¿Y si se ha engañado?[62].

—Quiere decir que tiene que haber alguna semejanza por la que se ha engañado. Y si esto es así, el bien será para él aquello de que se apartó por engaño. Porque cuando aquél está presente, se aparta de aquello por lo que ha sido engañado. El deseo, en fin, y la nostalgia de cada ser por el bien atestiguan que hay un bien para cada ser: a los seres inanimados, el bien les es conferido por algún otro, mientras que a los dotados de alma, su propio deseo les impulsa a la caza del bien, del mismo modo que a los cuerpos de los difuntos, la solicitud y las exequias les vienen de los vivos, mientras que los vivos, ellos mismos se proveen por sí mismos.

Ahora bien, hay indicios de que un ser ha logrado su bien cuando mejora, cuando no le pesa, cuando se queda sa-

---

[61] VI 7, 25, 30-31, *tôi hêkei, intellectui denique bonum ipsum largiri munus quod dicimus in intellectum inde venire* (FICINO). Véase, más arriba, la Sinopsis.

[62] No se pregunta Plotino sobre el criterio de verdad empírico. Su problema es: si se percibe algo como bueno y uno se aparta de ello, es que se separó del Bien *(tò agathón)* por engaño. El error no está en la percepción, sino en no aceptar el bien *(ēpátētai)*. Induce a error la semejanza *(homoíōsin)* con el bien.

tisfecho, cuando permanece en aquel bien y no busca otra cosa, por eso el placer no se basta a sí mismo, porque no se contenta con lo mismo, pues no porque busque un nuevo placer, ya busca lo mismo, toda vez que el objeto en que se deleita es siempre distinto. Y por eso, el bien que uno escoge no debe consistir en el sentimiento que experimenta quien ha logrado su objeto. De ahí que quien piensa que ese sentimiento es un bien, se queda vacío cuando no tiene más que el sentimiento que tendría de la consecución del bien. Y por eso nadie se conformaría con el sentimiento sin el objeto del sentimiento, por ejemplo, el complacerse en la presencia del hijo sin que esté presente el hijo[63]; ni tampoco, supongo, para los que cifran su bien en la satisfacción del cuerpo, el recrearse como si comiera, pero sin comer, o como si gozara del placer sexual, pero sin unirse con la que él quería o, en general, sin poner el acto.

27 —Pero ¿gracias a qué alcanza cada cosa lo que le conviene?

—Responderemos que gracias a una forma: lo conveniente para la materia es forma, y para el alma la virtud es forma.

—Pero ¿por qué esta forma es un bien para aquella cosa? ¿Por qué es apropiada para ella? ¿Es que el objeto del deseo es lo apropiado?

—No, porque también lo semejante es apropiado, y sin embargo, por más que una cosa desee lo semejante y se complazca en ello, aún no posee el bien.

[63] En este caso la lógica de Plotino es férrea. Si el sentimiento es un bien (26, 18) y sólo tiene sentimiento *(tò páthos mónon)* se queda vacío *(kenòs ménei)* (26, 18). Para aclarar se pone el ejemplo de quien se complace en la presencia del hijo, sin que esté presente *hḗdesthai ou paróntos* (26, 21).

—Pero decir que es un bien ¿no es decir que es apropiado?

—Reconozcamos más bien que el bien debe ser valorado por algo más excelso, por algo mejor que lo apropiado, por algo con respecto a lo cual una cosa está en potencia. Porque siendo en potencia aquello con respecto a lo cual está en potencia, está necesitada de ello; y como aquello de lo que está necesitada es más excelente que ella, es un bien para ella. Ahora bien, la materia es la más necesitada de todas las cosas, y la forma ínfima es contigua a ella, porque ya a continuación de la materia comienza la subida. Pero si una cosa es buena por sí misma, con mayor razón será bueno para ella aquello que es su acabamiento y su forma, aquello que es más excelente que ella ya que aquello es bueno para su propia naturaleza y es bueno para la cosa, pues que la hace buena[64].

—Pero ¿por qué una cosa ha de ser buena para sí misma? ¿Porque es apropiadísima para sí misma?[65].

—No, sino porque es una «porción del bien». Y por eso los seres más acendrados y mejores son más apropiados para sí mismos. Por tanto, no tiene sentido la pregunta de por qué, si una cosa es buena, es buena para sí misma, como si para ella misma tuviera que salirse de su propia naturaleza en vez de conformarse consigo misma en cuanto buena. Esa pregunta habría que hacerla a propósito de lo que es simple: a ver si una cosa en la que no hay asomo de diversidad puede ser apropiada para sí misma, y si la cosa misma es buena

[64] El argumento de Plotino es: si ya el alma es buena para sí misma por sí misma, a fortiori la virtud será buena para el alma, ya que la virtud es buena para sí misma y es buena para el alma, pues que hace buena al alma.

[65] «Para ser ella misma», i. e. no, por ejemplo, con respecto a aquello para lo que está en potencia.

para sí misma. Lo que ahora nos interesa es que si es verdad lo que decimos, nuestra marcha ascendente nos lleva a la conclusión de que el bien consiste en una naturaleza objetiva, que el deseo no es causa del bien, sino el del deseo, que los poseedores del bien reportan un fruto adicional y que este fruto añadido a la posesión es placentero. Pero queda otra pregunta: ¿hay que escoger el bien caso de que no vaya acompañado de placer?

28 Pero, de momento[66], hay que considerar las consecuencias de nuestro razonamiento. Porque si lo que sobreviene a modo de bien es, en todos los casos, una forma y el bien de la materia[67] es también una forma, ¿querría la materia, si le fuera posible querer, convertirse en solo forma?

—Si así fuera, la materia querría su propia destrucción. Ahora bien, todo ser busca su propio bien.

—Pero a lo que la materia aspiraría no sería tal vez a ser materia, sino a ser; querría liberarse de su propio mal por la posesión del bien.

—Pero el mal ¿cómo va a tener deseo del bien?

—En realidad, ni siquiera hemos colocado la materia a nivel de apetición.

Nos poníamos en la hipótesis de que se hallara en un plano más elevado atribuyéndole percepción consciente[68], si fuera posible atribuírsela preservando su carácter de ma-

---

[66] Véase III 6, 11, 32.

[67] De los varios sentidos de *hýlē,* «materia» (H. G Liddell, & R. Scott *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968, *hýlē)* en este lugar utiliza Plotino el término para significar el objeto o cosa propuesta con la cual se hace algo p. ej. para el tejedor la lana, para la curación la medicina, para el escritor el papel, etc... (H. Stephanus, *Thesaurus linguae Graecae,* Reimpr. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1954, T. IX, pág. 79).

[68] Niega Plotino que se pueda atribuir a la materia *(hypokeímenon),* una percepción sensible.

teria pero adviniendo sobre ella la forma a modo de un bien soñado. Pues bien; si por el mal entendemos la materia, ya hemos dado la solución. Pero si por el mal entendemos otra cosa, por ejemplo la maldad, si ésta tomara conciencia de su propio ser, ¿es verdad que aun en ese caso su bien consistiría en lo apropiado frente a lo mejor?[69].

—Es que quien eligiría el bien no sería ella, sino el malvado; pero suponiendo que su ser se identificara con el mal, ¿cómo podría el mal escoger el bien?

—En todo caso, ¿es que si el mal tomara conciencia de sí mismo, podría amarse a sí mismo? ¿Y cómo puede ser amable lo que no es bueno? Porque, ciertamente, no hemos definido el bien por lo apropiado[70]. Y basta sobre este punto.

Ahora bien, si el bien es siempre forma y es más forma cuanto más subimos —pues el alma es más forma que la forma del cuerpo, y del alma una parte es más forma y otra es más todavía, y la inteligencia es más forma que el alma— síguese que el bien coincidirá con lo contrario a la materia, con lo depurado, diríamos, y más despojado, en lo posible en cada caso, de materia; y el Bien supremo coincidirá con lo despojado de toda materialidad[71]. Y, en realidad, puesto que la naturaleza del Bien rehuyó toda materia, mejor dicho, jamás en modo alguno ha estado cerca de ella, es de creer que se hallará refugiada en la naturaleza sin forma de la que proviene la primera Forma. Pero de esto hablaremos más adelante.

---

[69] La materia es un mal, pero es mejor *(kreítton)* lo apropiado *(oikeîon)*, que lo bueno *(tò agathón)*.

[70] Nos conduce Plotino a la última paradoja: si la materia es mal ¿cómo puede amarse a sí misma? El bien no se define por lo apropiado. Luego la materia no persigue el bien por definición. Véase VI 4, 7, 27, 3-9 y 16 ss.

[71] Para Plotino la materia dejaría de ser materia si dejara de estar en potencia. Por eso tampoco puede recibir las formas realmente, esto es, apropiándoselas. Véase *Introd. gen.*, págs. 62-71.

29 Pero si el Bien no va acompañado de placer, sino que anteriormente al placer existe algo por lo que se origine el placer ¿por qué no ha de ser acepto?

Al calificarlo de acepto, ya lo hemos calificado como placer.

—Pero estamos en el supuesto de que existe realmente. Si existe realmente, ¿cómo podrá no ser acepto?

—Si es así, el poseedor del Bien, aun en presencia del Bien y aun teniendo percepción consciente, no sabrá que posee el Bien.

—Qué dificultad hay en que lo sepa sin que sienta, por lo demás, emoción alguna tras poseerlo? Lo cual es más propio del morigerado y más aún del no necesitado. Y por eso no cabe emoción en el Primero, no sólo porque es simple, sino también porque la posesión placentera es propia de quien está necesitado. Pero esto quedará bien claro una vez que previamente hayamos dilucidado todos los puntos restantes y hayamos disipado la objeción obstinada. Esta es la que pregunta qué provecho sacará, en orden a tener parte en el Bien, quien esté falto de inteligencia, si no se impresiona nada al oír estas cosas porque, o no las entiende, o no oye más que palabras, o entiende cada una de esas cosas de otro modo o busca un bien sensible y pone el bien en las riquezas o en cosas por el estilo[72].

A esta objeción hay que responder que, al desdeñar el bien que le proponemos, ya con eso reconoce que anida en su espíritu algún ideal del bien, pero que no sabiendo cómo interpretarlo, adapta el bien que le proponemos a la idea de bien que hay en su mente. No es posible, en efecto, que diga

[72] Plotino hace una enumeración prolija de los posibles fallos en la comprensión. Se pueden resumir en dos: 1) la privación de conocimiento (no se entiende, sólo se entienden palabras) o 2) la equivocada comprensión (por ser sensible, porque traspone los contenidos, etc).

«esto no», si carece totalmente de experiencia y de entendimiento del bien, y bien puede ser que aun presienta el Bien que sobrepasa a la Inteligencia. Además, si no puede conocer al Bien o al cercano al Bien por intuición, proceda a obtener una noción de aquellos partiendo de sus contrarios.

—Es que ni siquiera tendrá por mal la falta de inteligencia.

—Sin embargo, todo el mundo prefiere ser inteligente y blasona de serlo. Y las sensaciones, con su pretensión de saberes, aportan un nuevo testimonio. Si, pues, la Inteligencia, y sobre todo la Inteligencia primera, es cosa valiosa y eximia, ¿cómo se imaginaría uno que es, si pudiera imaginárselo, el Progenitor y Padre de la Inteligencia? Mas al desdeñar el ser y la vida, va en contra del testimonio de sí mismo y de todos sus sentimientos. Pero si a alguien le disgusta esta vida mezclada con muerte, lo que le disgusta es esa mezcolanza, no la vida verdadera.

Pero ¿es preciso que el placer esté combinado con el bien? ¿No es perfecta la vida de quien contempla los Seres divinos y sobre todo al Principio de éstos? Esto es lo que ahora conviene considerar, tratando de captar el bien plenamente.

Pues bien, creer que el bien se compone de la inteligencia como sustrato o más del sentimiento que se le sigue al alma de la actividad de pensar, no es identificar el fin ni el bien mismo con el conjunto de ambas cosas, sino, probablemente, establecer que la inteligencia es el bien y que nosotros nos gozamos con la posesión del bien. Ésta puede ser una opinión acerca del bien. Pero puede haber otra distinta de ésa: la que combinando placer e inteligencia en un solo sustrato, identifica el bien con ese conjunto de ambos, de manera que nosotros, por la posesión y aún por la visión de la inteligencia así combinada, poseamos el bien, toda vez que

lo «Solitario y Señero» no puede ni originarse ni ser escogido como bien.

Ahora bien, ¿cómo puede combinarse la inteligencia con el placer para constituir juntas una sola naturaleza? Que a nadie se le ocurriría pensar que el placer del cuerpo pueda combinarse con la inteligencia, es cosa evidente para todo el mundo. Tampoco pueden combinarse los placeres irracionales que puedan producirse en el alma. Pero comoquiera que toda actividad, toda disposición, toda vida lleva consigo como concomitante algo que se difunde, por así decirlo, sobre ella, por lo que, a veces, hay algo que entorpece el curso natural de la vida y se yuxtapone un elemento contrario que no deja que la vida sea de sí misma, pero, otras, la actividad es «pura y acendrada» y la vida se viste de una disposición esplendorosa, por eso, como semejante estado de la inteligencia lo conceptúan de gustosísimo, dicen que está mezclado de placer por falta de una expresión apropiada, del mismo modo que emplean las otras metáforas gratas a nosotros, como «embriagado de néctar» y «a banquetear en el festín», y a los poetas, aquello de «sonrióse el Padre de los dioses» y un sinfín de expresiones por el estilo. Allá está, en efecto, el objeto realmente gustoso, el más amable y el más añorado, no sujeto a devenir ni a mutación. Mas la causa de ello es aquello que baña la mezcla de color, de luz y de esplendor. Y por eso Platón añade la verdad a la mezcla y produce, previamente a la mezcla, lo que ha de ser su medida. Y de esa medida —dice— es de donde la proporción y la belleza vinieron sobre la mezcla para hacerla excelente. Así que según sea ésta, así seremos nosotros; tal será nuestra ración de bien[73].

[73] Contempla Plotino en el hombre singular e histórico, una ración de bien que le constituye en lo que es (genitivo partitivo, *moíras*). Véase 7, 30, 7-9.

Pero lo realmente apetecible para nosotros —según otra interpretación, es verdad— somos nosotros para nosotros mismos cuando nos reducimos a lo más exquisito de nosotros mismos, esto es a la proporción y a la belleza, o sea, a una forma compleja, es decir, a una vida clara, intelectiva y bella[74].

Mas como todas las cosas han sido embellecidas por aquél 31
que es anterior a ellas y de él recibieron su luz, la inteligencia recibió de él el resplandor de su actividad intelectiva con el que irradió su propia naturaleza, y el alma recibió de él fuerza para vivir con la venida a ella de una vida más copiosa[75]. Así, pues, la inteligencia se alzó hasta aquél y allá se quedó, complacida de estar alrededor de aquél. Pero también el alma que pudo se volvió hacia aquél y, al conocerlo y contemplarlo, disfrutó del espectáculo y quedó sobrecogida en la medida en que era capaz de contemplar. Contempló como atónita, se dió cuenta de que llevaba consigo algo de aquél y entró en estado de nostalgia como los que con el retrato del ser querido se sienten movidos al deseo de ver a su amado en persona. Pero del mismo modo que acá los enamorados se configuran a semejanza de su amado[76] realzan-

[74] El Ser de la segunda Hipóstasis, con no hacer nada, opera grandes cosas, y con quedarse en sí mismo, produce efectos no pequeños... Véase III 2, 1, 43-45.

[75] Se puede uno preguntar si Plotino tuvo experiencia empírica de su filosofía. De hecho el término *tò hén*, el Uno, estaba ya en la tradición filosófica. Sin embargo la experiencia de la unificación lleva consigo un juicio de valor que es instantáneo, sin deliberación e impersonal, porque significa experimentar la más alta de todas las formas de vida: *zōḗn arístēn energeîn* (IV 8, 1, 4). Véase E. R. DODDS, «Tradition and Personal Achievement inthe Philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies*, 50 (1960), pág. 3-4.

[76] Aunque vaya con dativo, *homoiótēta tôi erastôi*, es una construcción partitiva, como en VI 7, 30, 36: «such would be our share of good»;

do el aspecto de sus cuerpos y adecuando sus almas a semejanza con el amado hasta el punto de no querer, en cuanto puedan, irle en zaga en mesura y en las demás virtudes, so pena de ser rechazados por los amados que sean virtuosos, y así es como podrán unirse con ellos, así también el alma está prendada de aquél y movida por el amor desde el principio.

Y el alma que tiene el amor a punto, no aguarda el aviso de las bellezas de acá, sino que teniendo el amor, aunque desconozca que lo tiene, anda siempre en busca de aquel y, anhelando dirigirse hacia él, mira desdeñosamente las cosas de acá, y al ver las bellezas que hay en el universo de acá, las mira desdeñosamente porque las ve sumidas en carnes y cuerpos, mancilladas por su presente morada y dispersas en magnitudes y porque ve que no son las Bellezas mismas (aquéllas, efectivamente, siendo cuales son, no se atreverían a meterse en un cenagal de cuerpos, ensuciarse y desaparecer). Mas al verlas, además, correr y pasar de largo, se percatan ya plenamente de que aquella belleza que se difundía en ellas les venía de otro. Y luego ya se pone en marcha hacia allá, siendo como es ducha para hallar a su amado, y no ceja hasta apresarlo, a no ser que alguien le arrebate su mismo amor. Y entonces sí que ve que todas las cosas son bellas y verdaderas, y se reconforta henchida más plenamente de la vida del Ser; y convertida ella misma en ser real y comprendiendo realmente, percibe de cerca lo que buscaba de antiguo.

32 ¿Dónde está, pues, el Hacedor de tamaña Belleza y de vida tan copiosa? ¿Dónde el Progenitor de la Esencia? Ves a la Belleza esparcida en todas esas Formas tan variadas, y

---

véase W. W. Goodwin, *A Greek Grammar*, Londres, Macmillan and Co, 1948, nr. 1088, sobre todo los ejemplos de Tucídides.

bien está permanecer ahí, pero estando en seguro es preciso considerar de dónde provienen esas Formas y de dónde su Belleza[77].

Ahora bien, el Principio de donde provienen no debe ser ni una sola de ellas, porque sería así una de tantas, sería tan sólo parte. Y, por tanto, tampoco debe ser una conformación determinada, ni una potencia particular ni la suma de todas las potencias originadas y existentes allá, sino que debe estar más allá de todas las potencias, más allá de todas las conformaciones. Ahora bien el Principio debe ser lo sin forma[78]: no lo necesitado de forma, sino el Principio de donde proviene toda conformación intelectiva. Porque lo llegado a ser, si en llegando a ser, tenía que llegar a ser «algo», asumió una conformación individual. Pero lo que nadie hizo, ¿quien podría hacerlo «algo»? Por lo tanto, el Principio no es ninguno de los Seres y es todos los Seres: ninguno, porque los Seres son posteriores; todos, porque provienen de él.

Por otra parte, siendo capaz de producir todas las cosas, ¿cómo va a tener magnitud? Bien al contrario, será infinito; pero si es infinito, no tendrá magnitud alguna. Además, la magnitud reside en los postreros. Y además, si ha de ser autor de la magnitud, no debe tener él mismo magnitud. Además, la grandeza de la Esencia no es cuantitativa. Habrá, sí, algo posterior a él que tenga grandeza, pero la grandeza de aquél consiste en que no hay nada más potente que él y en que na-

[77] La doctrina toma ocasión de Proclo: [Platón] por medio de la analogía enseña la maravillosa transcendencia del Bien con relación a todos los seres y en particular a aquellos que son las cumbres de las totalidades». Proclus, *Théologie platonicienne*. Ed. trad. y notas de H.D. Saffrey y L.G. Westering. París, Les Belles Lettres, 1974, II 7, págs. 43-44 y 105.

[78] Para Plotino el bien es «aforme», *ámorphos, aneidōs* exento de toda forma, aun de la inteligible y anterior y superior a las Formas como principio y fundamento de toda forma. Véase *Introd. gen.*, págs. 39-43.

da puede igualársele. Porque ¿en qué cosa de las de entre él podría algo igualársele no teniendo nada idéntico a lo suyo propio? Además, el hecho de que exista por siempre y se extienda a todas las cosas no pone medida en él, aunque tampoco pone en él desmedida. ¿Cómo, si no, podría medir las demás cosas?

Por lo tanto, tampoco tiene figura[79]. Y, por cierto, comoquiera que, siendo ya tan añorado, no puedas concebir en él ni figura ni conformación, será añoradísimo y amabilísimo[80]: el amor a él será un amor sin medida. Y es que, en este caso, el amor no está limitado porque tampoco lo está el Amado; el amor a él será un amor infinito. En consecuencia, también su Belleza será de otro tipo: será Belleza Suprema. Porque como no es nada, ¿qué belleza cabe en él? Pero como es amable, será el Progenitor de la Belleza. Siendo, pues, Potencia de todo, es Flor de Belleza, Belleza embellecedora, porque engendra la Belleza y la hace más bella con la sobreabundancia de Belleza proveniente de él. Así que es Principio de la Belleza y Límite de la Belleza. Pero siendo Principio de la Belleza, hace bello aquello de lo que es Principio; mas lo hace bello sin imponerle una forma. Bien al contrario, hace que aun lo engendrado carezca de forma, aunque en otro sentido le impone una forma. Porque lo que denominamos pura y escuetamente «forma» está en otro, pero en sí misma carece de forma. Así, pues, está dotado de forma lo que participa de la Belleza, no la Belleza[81].

---

[79] Platón concibe al Uno como no múltiple, sin principio ni fin, sin partes, ilimitado y sin figura *áneu schêmatos*. *Parménides* 137d.

[80] El Prof. J. Igal dejó la siguiente variante de traducción al texto: «Y, por cierto, no pudiendo concebir en él ni figura ni conformación, con ser ya tan añorado, será añoradísimo y amabilísimo...».

[81] Sigue Plotino el esquema de Jámblico: 1) la Belleza no participada = la Belleza «amorfe»; 2) la Belleza participada = la Forma de la Belleza

Y es por eso que cuando se nombra la palabra «belleza», 33
es preferible que me abstenga de representarte ante los ojos una forma determinada, para que no caigas de la Belleza en lo que recibe el nombre de «bello» en virtud de una participación desvaída. En cambio, la Forma sin forma, si es realmente forma, es bella, tanto más cuanto más la hayas despojado de toda forma, como es incluso la conceptual por la que distinguimos una cosa de otra, por la que distinguimos, por ejemplo, la justicia de la templanza, aunque ambas sean bellas. Luego que la inteligencia piensa algo individual, queda aminorada, y eso aunque piense juntas todas las cosas que hay en el mundo inteligible; si piensa una cosa particular, representa una sola Forma inteligible, mientras que si las piensa todas juntas a modo de una Forma multiforme, aun así le queda por saber cómo debe representarse lo que está más allá de aquella Belleza universal, multiforme y no multiforme, cómo es aquello a lo que aspira el alma sin saber decir por qué añora una cosa así. Pero la razón sí dice el porqué: porque esa es la auténtica Belleza, dado que la naturaleza de la más eximia y de la más amable de todas las cosas reside en lo que carece totalmente de forma.

Y por eso, cualquier cosa que, reducida a forma, preséntase al alma, ésta busca otra cosa por encima de lo configurado: al configurador. La razón dice, pues, que todo lo configurado, toda configuración y toda forma son algo mensurado, y que lo mensurado no es Belleza absoluta, ni autosuficiente ni de por sí, sino que aun lo mensurado es una mezcla. Y, por tanto, es verdad que estas cosas mensuradas tienen que ser bellas, pero la Belleza auténtica, o sea Suprema, no debe estar mensurada. Y si esto es así, no debe estar configurada

en el Ser; 3) los participantes = los Seres bellos. Véase *Iamblici Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta,* ed. J. M. DILLON, Leiden, E. J. Brill, 1973, págs. 29-52.

ni debe ser forma. Luego la Belleza primordial y primera carece de forma. Es decir, aquella «Belleza Suprema» es la naturaleza del Bien[82].

La experiencia de los enamorados es un nuevo testimonio: mientras uno se detiene en la impronta sensible impresa en el cuerpo, no ama todavía; pero cuando partiendo de esa impronta, él mismo concibe en su mente una impronta invisible en un alma invisible en un alma indivisa, entonces brota el amor. Pero procura mirar al amado a fin de refrescar aquella impronta que se marchita. Y si se diera cuenta de que debe desplazarse a lo más y más carente de forma, a eso aspiraría. Porque eso es lo que sintió desde el principio: amor de una gran luz suscitado por un tenue vislumbre. Porque el rastro de lo carente de forma es la forma. Es un hecho, al menos, que lo carente de forma engendra la forma, y no la forma a lo carente de forma, y lo engendra cuando la materia se aproxima. Mas la materia está, por fuerza, lejísimos, pues no posee de suyo ninguna forma, ni siquiera una de las últimas. Si, pues, es amable no la materia, sino lo conformado por la forma; si la forma impuesta a la materia proviene del alma y el alma es más forma y más amable; si la inteligencia, en fin, es más forma que el alma y más amable todavía que el alma, hay que establecer que la naturaleza primera de la Belleza carece de forma.

34 Y ya no nos extrañaremos de que quien suscita tan tremenda añoranza esté totalmente libre de forma, aun de la

---

[82] La Inteligencia es múltiple y una; encontramos el número en la extensión infinita de sus poderes, la cualidad en su gloriosa belleza, la cantidad en la continuidad de su actividad; y de estas se pueden derivar toda la multiplicidad de los seres inteligibles. VI 2, 21. Véase: A. H. Armstrong, *Plotinus*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1911, pág. 88.

inteligible[83]. Porque el alma misma, cuando concibe un amor intenso por aquél, depone todas las formas que tiene, incluso cualquier forma de orden inteligible que haya en ella. Porque si uno trae entre manos alguna otra cosa y centra su actividad en ella, ya no puede ni ver a aquél ni adecuarse a él. Mas no debe tener a mano ninguna otra cosa, ni buena ni mala, a fin de que el alma reciba sola al Solo.

Y una vez que el alma tenga la suerte de alcanzarlo y el Bien se haga presente, o mejor, se manifieste presente en ella cuando ella se haya desinteresado de las cosas presentes preparándose lo más hermosa posible y asemejándose al Bien (preparación y aderezo bien familiares a los que se preparan) una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de súbito dentro de ella (pues no hay nada entre ambos y ya no son dos; son una sola cosa: mientras aquél está presente, no podríais distinguirlos; una imagen de ello la vemos aun en los amantes de acá deseando fundirse con sus amados), el alma entonces ni se da cuenta de que está en el cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser, ni tampoco que lo es todo (la visión de esas cosas no sería uniforme), ni tampoco dispone de tiempo ni tiene ganas para esas cosas, sino que, como el Bien era precisamente lo que buscaba, ahora que lo tiene presente, va a su encuentro y se pone a mirarlo en vez de mirarse a sí misma. ¿Quién es ella que lo mira? Ni siquiera para reparar en esto dispone de tiempo.

Y entonces sí que no cambiaría el Bien por nada del mundo, así le ofrecieran el cielo entero, sabiendo como sabe que no hay nada mejor que el Bien, nada más bien que el

[83] Plotino distingue dos fases de la Inteligencia. Por un lado la que no tiene contacto con la parte. De esta manera puede ser inteligencia particular. Por otro existen esas inteligencias particulares. G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 68.

Bien. Porque correr más arriba, no podría, y volverse a las demás cosas por sublimes que sean, sería bajar[84]. Así que entonces ya puede juzgar rectamente y conocer que esto es lo que anhelaba; ya puede afirmar que no hay nada más excelso que aquél. Allá no cabe engaño: ¿dónde, si no, hallaría algo más verdadero que la Verdad? De aquella Verdad es, pues, de lo que habla, y habla después, habla sin palabras; y como es dichosa, no se engaña al decirse dichosa, porque no lo dice a causa de algún cosquilleo del cuerpo, sino porque ha vuelto a ser lo que era antaño, cuando era feliz. Y todas las demás cosas en las que antes se deleitaba —mandos, poderes, riquezas, bellezas, ciencias— de todas esas cosas habla desdeñosamente. No hablaría así si no hubiera topado con otras mejores. Y no tiene miedo de que le pase algo, estando como está con aquél, y no meramente mirándole. Y si perecieran las demás cosas a su alrededor, de buena gana accedería a el o para estar a solas junto a aquél. ¡Tal es el grado de bienestar a que ha llegado!

Y se halla entonces en una disposición tal que aun el pensar, tan bien acogido el resto del tiempo, lo tiene en poco. Porque pensar, sería moverse, y ella no tiene ganas de moverse: alega que tampoco se mueve aquél a quien está viendo[85].

---

[84] La carencia en el Uno-Bien de autointelección y autoconsciencia propiamente dichas no significa ininteligencia e inconsciencia, al contrario plenitud de inteligencia y conciencia simplicísimas, exclusivas de toda dualidad. Véase *Introd. gen.*, pág. 41, secc. 24.

[85] El alma deja de ser ella misma (Véase VI 9, 11, 11-12). Cuando ve las Formas, cuando está identificada con el *Noûs*, todavía es ella misma. Cuando alcanza el Uno, tiene un tipo de vida diferente, una vida que no se puede expresar, pero que se experimenta. Véase J. M. Rist, «The One of Plotinus», *The Review of Metaphysics* 27 (1973), 86-87. En cierto modo se usa aquí el término «alma en un sentido compensatorio, puesto que *Noûs* no puede describir la visión total que en última instancia es más que inte-

—Sin embargo, el alma se ha vuelto inteligencia y contempla como quien se ha vuelto inteligencia y se ha instalado «en la región inteligible»[86].

—Es verdad que, instalada en ella y mientras se ocupa de ella, piensa lo inteligible; pero tan pronto como avista a aquél Dios, prescinde ya de todas las cosas. Es como si uno, entrando en un palacio ricamente ornamentado[87] y hermoso sobremanera, contemplara maravillado una a una las filigranas que encierra antes de ver al señor del palacio. Pero luego que hubiera visto a éste, asombrado de ver que no era de la misma naturaleza que las estatuas, sino espectáculo digno de auténtica contemplación, en adelante, prescindiendo de aquellas, no miraría más que aquél; y luego, mirándole sin quitarle ojo, con la continuidad de la contemplación, ya no lo miraría como objeto, sino que su visión se confundiría con el objeto de la visión hasta el punto de que en él lo que antes era objeto de visión quedaría convertido en visión y se olvidaría de los demás espectáculos. Y tal vez la analogía del símil quedaría a salvo si fuera un dios, y no un hombre, quien se presentara al visitante del palacio y se le apareciera no a la vista, sino inundando el alma del espectador.

Pues también la inteligencia está dotada de una doble potencia: una intelectiva con la que contempla los inteligibles que hay dentro de ella, y otra, con la que contempla al que está más allá de ella mediante una intuición receptiva

---

lectual. Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 88.

[86] La traducción ve en la doctrina de 35, 4-5, *kaítoi genoménē*, una objeción a la que trata de responder desde 35, 6 en adelante. Corrije de este modo la puntuación del texto griego de la *editio maior*.

[87] *Oikos poikílos:* la expresión significa, en sentido metafórico, «variado, multiforme, plural, diversificado». Véase H. G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968, *poikilos* III 1.

por la que, primero, veía solamente, mas luego, sin dejar de ver, cobra inteligencia y se hace una misma cosa con su objeto. La primera es la contemplación propia de una inteligencia cuerda; la segunda es inteligencia enamorada, cuando se enajena «embriagada de néctar»; y entonces es cuando, desencogida y eufórica por la saturación, se vuelve inteligencia enamorada. ¡Y más le vale. emborracharse con semejante borrachera a guardar la compostura! [88].

—Entonces, ¿aquella inteligencia contempla sus objetos por partes, ora unos, ora otros?

—No. Es nuestra explicación la que, por razones didácticas, los hace sucesivos. Pero la inteligencia posee ambas actividades inintermitentemente: la de pensar y la de no pensar sino mirar a aquél de otro modo. Porque, al ver a aquel, concibe su propia prole y es consciente de que la ha concebido y la lleva dentro. Cuando ve sus propios inteligibles, se dice que piensa; a aquél, en cambio, lo ve con la potencia por la que está a punto de pensar.

El alma, empero, ve como desdibujando y esfumando la inteligencia que guarda dentro. Mejor dicho, la primera en ver es la inteligencia del alma; mas la visión de la inteligencia se transfunde al alma y ambas se hacen una sola cosa. Y el Bien, extendiéndose sobre ambas, ensamblándose con el conjunto de ambas, recorriéndolas y aunándolas, está sobre ellas deparándoles percepción y «visión bienaventurada», levantándolas tan arriba que no están ni en ningún

---

[88] En los hombres el *Érōs* lleva consigo deseo o necesidad. Es decir en el nivel del Uno falta la más importante característica del *Érōs* humano. En cuanto a la creación y causa de las acciones del Uno, son completamente diferentes aunque parezcan de seres humanos y expresables con un vocabulario semejante. La Inteligencia tiene que estar eternamente fuera de su mente por la bebida o el amor para ser la Inteligencia divina. Véase J. H. Rist, «The One of Plotinus», *The Review of Metaphysics* 27 (1973), 86.

lugar ni en ninguna otra de las cosas en las que por naturaleza una cosa está en otra. Porque tampoco aquél está en lugar alguno; es «el lugar inteligible» el que está en él; él, en cambio, no está en otro. Y por eso el alma ni se mueve entonces, porque tampoco se mueve aquél; ni es alma, por tanto, porque tampoco vive aquél, sino que está más allá de la vida; ni es inteligencia, porque tampoco piensa, ya que debe asemejarse a aquél. Y ni siquiera piensa que ni siquiera piensa.

El proceso restante es claro, pero del término final ya 36
hemos hablado algo. Ahora, no obstante, hay que volver sobre ello brevemente, comenzando por lo dicho pero procediendo por vía de razonamiento[89].

La consecuencia del Bien, ya consista en un conocimiento, ya consista en un contacto, es el ideal supremo, y Platón dice que éste es el «aprendizaje supremo», entendiendo por «aprendizaje» no la visión del Bien, sino el aprendizaje previo acerca de él. Ahora bien, las analogías, las negaciones, el conocimiento de los provenientes de él y los grados escalonados, nos instruyen acerca de él; y nos conducen a él las purificaciones, las virtudes, las virtudes, el aderezo del alma, el pisar suelo inteligible e instalarse en él y el banquetear de los manjares de allá[90]. Pero quienquiera que logre hacerse espectador y espectáculo a un tiempo, él mismo de

[89] Plotino sostiene que no es posible para un filósofo mantenerse en un nivel puramente de inspiraciones noéticas, sin pasar al discurso racional de un modo dianoético. Véase A. H. Armstrong, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino el il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente,* Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, págs. 182-183.

[90] Platón contrapone el deseo y la razón. Explica la paradoja con el ejemplo de la glotonería, cuando domina el deseo *Érōs* sobre la razón (*Fedro* 237d-238d). Plotino considera los dos aspectos complementarios, se unen en la experiencia mística del Uno.

sí mismo y de las demás cosas, al convertirse con ello en Esencia, en Inteligencia y en «Viviente perfecto», ya no verá a éste Viviente desde fuera. Pero transformado en él, ya está cerca de la meta: lo siguiente es el Bien, y el Bien está ya próximo bañando de esplendor el universo inteligible.

Y entonces sí que abandonando ya todo aprendizaje tras de haber sido conducido de la mano hasta allá y colocado en seguro, mientras tanto está allá piensa lo inteligible[91]. Pero luego, transportado por una como oleada de la inteligencia misma y levantado en alto cual por la hinchazón de esa oleada, ve de repente sin ver el cómo; mas la visión, inundando sus ojos de luz, no hace que por mediación de la luz vea otra cosa, antes bien la luz misma era el objeto de la visión. Porque en el espectador no había dos cosas: el objeto visto y su propia luz, ni inteligencia de inteligible, sino una Luminosidad que posteriormente engendra esas dos cosas y les deja coexistir consigo misma. Pero el espectador mismo era pura Luminosidad engendradora de inteligencia sin extinguir un rayito de sí misma, sino permaneciendo ella misma, pero originándose la inteligencia por ser aquella quien era. Porque si no fuera tal cual es, la inteligencia no hubiera venido a la existencia.

37 Pues bien, quienes en sus disquisiciones atribuyeron pensamiento a aquél[92], no le atribuyeron pensamiento de las cosas inferiores, es decir, de las provenientes de él. Aunque no faltan quienes consideran absurdo aun esto: que no conozca

[91] Distingue Plotino a manera de dos estadios: 1) el del aprendizaje perfecto, que se abandona; 2) la experiencia de la visión, que no es otra que la luz misma, VI 7, 36, 20-21: *autò tò phôs to horama ên*. Coexisten la luz y la visión.

[92] Apunta Plotino aquí a una tradición neoplatónica anterior cuyos orígenes son oscuros. Véase un ejemplo paralelo en J. PÉPIN, «Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme», *Le néoplatonisme*. Royaumont, 9-13 juin 1969, París, CNRS, 1971, págs. 167-192.

las demás cosas. Pero, en fin, los primeros, no encontrando nada más valioso que aquél, le concedieron que su pensamiento sea pensamiento de sí mismo, como si por el pensamiento hubiera de ser más augusto de lo que es y el pensar fuera más excelso que lo que es aquel por sí mismo, y no fuera él quien hiciera augusto el pensamiento.

En efecto, ¿su valía la tendrá aquél por el pensamiento o por sí mismo? Si por el pensamiento, no será valioso por sí mismo, o lo será menos.

Si por sí mismo, quiere decir que anteriormente al pensamiento es ya perfecto, y no se perfecciona por el pensamiento. Y si alegan que por ser acto y no potencia, por eso tiene que tener pensamiento, respondo: si entienden que es una Esencia eternamente pensante y que por eso es acto, afirman de él dos cosas, mal que les pese: Esencia y pensamiento; no lo consideran una cosa simple, sino que le añaden algo distinto, como se les añade a los ojos la visión en acto aunque estén viendo constantemente. Pero si entienden que está en acto porque es acto y pensamiento, si es pensamiento no podrá pensar, exactamente como tampoco el movimiento puede moverse.

—¿Cómo? ¿No decís vosotros mismos que los inteligibles son Esencia y acto?

—Sí, pero reconocemos que son cosas múltiples y, sobre múltiples, diversas. Es al derivado de otro a quien le permitimos pensar y hacer pesquisas, diríamos, sobre su propia Esencia, sobre sí mismo y sobre su Hacedor y, tras volverse a él en su contemplación y conocer, llegar a ser de ese modo con justo título Inteligencia. Empero aquél que no ha sido originado y no tiene anterior, sino que es siempre lo que es[93],

[93] En este texto, quizá no bien transmitido, para la traducción hay que inclinarse por la introducción del participio *ón* para expresar la perpetuidad del Ser.

¿cuál es la causa de que haya de ser capaz de pensar? Y por eso dice Platón con razón que está por encima de la Inteligencia. Porque la Inteligencia sí es ininteligente si no piensa, ya que a quien compete una naturaleza intelectiva, es initeligente si no la ejercita. Pero a quien no compete operación alguna, ¿por qué atribuirle una operación y predicar de él, a título de privación, que no la ejercita? Es como si se dijera de él que no es médico. Y la razón de que no le competa operación alguna, es que a él no le atañe el obrar. Es suficiente por sí solo y no tiene que andar buscando nada fuera de sí, estando por encima de todas las cosas. Ya se basta a sí mismo y a los demás siendo por sí mismo lo que es.

38 Y ni siquiera es «es», pues ni aun esto le hace ninguna falta. Y es que de él no se predica ni siquiera «es bueno»; esto se predica de quien se predica el «es». De aquél se dice «es» no como predicado, sino como denotativo de lo que es. Mas lo llamamos «el-Bien» tratando de hablar acerca de él, no de expresarlo y tratando de predicar no que el Bien está presente en él, sino que él mismo es el Bien; pero, además, como estimamos que ni siquiera hay que decir «es el Bien» ni anteponerle el artículo «el», pero como, por otra parte, no podemos designarlo si le quitamos el artículo del todo, por eso, a fin de no haber dos cosas distintas: «el» y «Bien», lo llamamos en crasis «el-Bien», de modo que ya no haga falta el «es».

—Pero ¿quién va a admitir una naturaleza carente de autoconciencia y de autoconocimiento?[94].

—Y ¿qué es lo que conocería? ¿Que «yo soy»? ¡Si no es!

—Y ¿por qué no ha de decir «soy el Bien»?

---

[94] El Bien es anterior a la *nóēsis* (i. e. reflexión), es autosuficiente y no necesita *nóēsis* para ser Bien. Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 92.

—Es que, de nuevo, eso sería predicar el «es» de sí mismo; pero decir «Bien» de sí mismo, no podría hacerlo sino añadiendo algo. Es verdad que uno puede pensar el «Bien» sin el «es» si no lo predica de otro; pero quien se piense a sí mismo como Bien, pensará taxativamente: «yo soy el Bien». Si no, pensará, sí, el «Bien», pero no tendrá presente el pensamiento de que él mismo es el Bien. El pensamiento debe ser, pues, de que «soy el Bien», y una de dos: si el pensamiento mismo es el Bien, será pensamiento no de él, sino del Bien, y él mismo no será el Bien; lo será el pensamiento. Pero si el pensamiento del Bien es distinto del Bien, ya existe el Bien antes que su pensamiento; ahora bien, si anteriormente al pensamiento el Bien es autosuficiente, siendo autosuficiente, para ser bien no necesitará del pensamiento acerca del Bien. Luego no se piensa a sí mismo como Bien.

—Entonces, ¿como qué?[95]. 39

—Es que en él no hay ninguna otra cosa presente, salvo una simple intuición dirigida a sí mismo. Pero no habiendo intervalo alguno, por así decirlo, ni diversidad con respecto a sí mismo, ese intuirse a sí mismo ¿qué podrá ser sino él mismo? Y por eso Platón, acertadamente, supone alteridad donde hay Inteligencia y Esencia. Porque la Inteligencia, para poder pensar, debe siempre asumir alteridad e identidad: no se discriminaría a sí mismo de su inteligible mediante una relación de alteridad con su objeto ni contemplaría todas las cosas, si no mediara alguna alteridad que le permitiera ser todas las cosas. Ni siquiera sería dos cosas. Además, si ha de pensar, ciertamente no se pensará a sí misma solamente,

[95] El término *epibolḗ* (intuición) une el cap. 38 con el 39. Ambos corroboran la afirmación de que el Uno es el mismo, y que la facultad que experimenta la unión *(unio)* no podemos decir otra cosa sino que es «el mismo». Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 94.

si ha de pensar plenamente. ¿Por qué no ha de pensar todas las cosas? ¿O es que no puede? En general, pensándose a sí misma, deja de ser simple; su pensamiento ha de ser de sí misma en cuanto otra para que una cosa pueda, en absoluto, pensarse a sí misma. Ahora bien, decíamos que en el Bien no hay pensamiento, ni aunque intente pensarse a sí mismo como otro, sino que, si piensa, él mismo se hace múltiple: inteligible, inteligente, móvil y todas las cosas que cuadran a la Inteligencia[96]. A estas consideraciones conviene añadir otra ya mencionada en otra parte: que todo pensamiento, si ha de ser pensamiento, ha de ser variado, mientras que todo lo que sea una especie de movimiento simple e idéntico, si es una especie de contacto, no tiene nada de intelectivo.

—Entonces, ¿qué? ¿Es que el Bien no conocerá ni las demás cosas ni a sí mismo?

—No, sino que permanecerá majestuosamente estable. Las demás cosas son, pues, posteriores a él, y él era lo que era anteriormente a ellas. Además, el pensamiento de ellas es adquirido y no siempre el mismo ni de cosas estables. Y aunque piense las estables, es múltiple. Porque no es cierto que las cosas posteriores hayan de tener Esencia a más de pensamiento, pero que los pensamientos del Bien no serían más que elucubraciones vacías. Por otra parte, ya hay providencia de sobra con sólo que exista aquél de quien provienen todas las cosas.

—Pero ¿en qué relación se hallará el Bien consigo mismo si no se conoce a sí mismo, sino que ha de permanecer majestuosamente estable?[97].

[96] El sujeto de todo el párrafo (VI 7, 39, 13, *hóti* — 39, 16, *prosêkei nôi)* es el Bien. De él dice el filósofo que no se piensa a sí mismo ni se puede pensar sin convertirse en múltiple. Por eso la traducción une todo el texto apartándose de la puntuación del texto griego propuesta por la *editio maior*.

[97] Es el Bien de quien se pregunta (VI 7, 39, 28-29) a ver si se conoce a sí mismo o se ha de permanecer estable. Por eso la traducción introduce

—Pues bien, ya decía Platón, a propósito de la Esencia, que la Esencia pensaría y no permanecería majestuosamente estable, dando a entender que la Esencia sí pensaría, pero que lo no pensante permanecería majestuosamente estable, diciendo lo de «permanecería estable» por imposibilidad de expresarse de otra manera, pero persuadido de que lo que está más allá del pensar es más majestuoso y realmente majestuoso.

Que no tiene que haber intelección en el Bien, pueden saberlo los que hayan estado en contacto con él. Sin embargo, a los argumentos aducidos hay que añadir algunas consideraciones sugestivas por si podemos expresarle con palabras de algún modo. Mas la persuasión debe ir combinada con el rigor en la argumentación.

Pues bien, hay que considerar atentamente que toda intelección proviene de algo y es de alguien[98]. Pero hay dos clases de intelección: una que asociada al objeto del que proviene, tiene como sujeto a aquél de quien es intelección y como que se le superpone como acto del sujeto y como actualizadora de quien estaba en potencia, pero sin engendrar nada ella misma, pues no es más que una especie de perfeccionamiento del sujeto del que es intelección. Pero hay otra clase de intelección[99], la cual, acompañada de una Esencia y dando existencia a la Esencia, no puede ser inherente al objeto del que provino —pues si fuera inherente a él, no hubiera engendrado nada—, sino que, siendo potencia generativa, engendró subsistiendo en sí misma. El acto

los dos miembros en una misma interrogación. La *editio maior*, las separa independientemente.

[98] Plotino habla ahora de la intelección humana. Véase la Sinopsis, más arriba.

[99] Ahora entra Plotino a describir la segunda intelección. Es transcendente y su objeto es el Bien.

de esta potencia es Esencia, consubsiste con la Esencia y es una sola cosa con ella. Esta intelección y esta Esencia no son dos cosas distintas, y por cuanto es una naturaleza que se piensa a sí misma[100], no son cosas distintas más que conceptualmente lo pensado y lo pensante, siendo una multiplicidad como ya ha quedado demostrado en muchos pasajes.

Y ésta es la primera actividad, progenitora de una realidad que termina en Esencia, y aunque es imagen de otro, es imagen de alguien tan excelso que nació Esencia. Si fuera de aquél y no meramente proveniente de aquél, no sería más que algo de aquél, y no una realidad subsistente en sí misma. Siendo, pues, ésta la actividad primera y la intelección primera, no puede haber ni actividad ni intelección anterior a ella. Y, por tanto, si seguimos subiendo a partir de esta Esencia y de esta intelección, no daremos ni con una Esencia ni con una intelección; daremos con algo maravilloso «más allá de la Esencia» y de la intelección, que no lleva en sí mismo ni Esencia ni intelección, sino que es «solitario» y autosubsistente, sin necesitar para nada de las cosas que provienen de él. Porque no engendró la actividad actuando previamente; si no, ya habría actividad antes de haberse originado; ni engendró el pensamiento; si no, ya habría pensamiento antes de haberse originado el pensamiento.

Porque, en general, si el pensamiento es del Bien, es inferior al Bien. Así que no será del Bien. Digo «no será del Bien»: no que no sea posible pensar el Bien —demos que lo sea—, sino que no puede haber pensamiento en el Bien mismo. De lo contrario, el Bien y lo inferior al Bien, el pensamiento del Bien, serán una sola cosa conjunta. Ahora bien, si la intelección es inferior al Bien, la intelección y la Esen-

[100] La intelección *nóēsis* es una naturaleza *phýsis*, que se piensa a sí misma. La traducción sigue el texto de A. KIRCHHOFF.

cia existirán juntas. Pero si la intelección es superior, el inteligible será inferior. La intelección no existirá, pues, en el Bien, sino que siendo inferior al Bien y dignificada por ese Bien, existirá en un sujeto distinto de él, dejando a aquél tan limpio de sí misma como de las demàs cosas. Estando limpio de intelección, es puramente lo que es, sin estar embarazado por la presencia de la intelección de tal manera que no sea puro y uno.

Pero si alguien hace aun de él pensante y pensado juntamente, Esencia e intelección coexistente con la Esencia, y pretende de ese modo hacerlo pensante, necesitará de otro Bien anterior al Bien, toda vez que la actividad y la intelección o es perfeccionamiento de un sujeto distinto de ella, o si consubsiste con el sujeto, aun así ella misma tiene otra naturaleza que le antecede y en virtud de la cual existe con razón la intelección. Porque entonces ya tiene qué pensar, porque hay otra cosa anterior a ella. Y cuando se piense a sí misma, diríase que contempla lo que allegó en sí misma como resultado de su contemplación de otro. Empero, aquél a quien ninguna otra cosa antecede y con quien ninguna, que provenga de otro, consubsiste, ¿qué podrá pensar o cómo podrá pensarse a sí mismo? Porque ¿qué podría buscar o qué podría echar de menos? ¿Por ventura el conocer la grandeza de su potencia, como si fuera exterior a él en cuanto objeto de su pensamiento? Quiero decir, si la potencia pensada fuera distinta de la potencia con la que pensaba. Pero si es una sola, ¿qué es lo que busca?

Porque la intelección es por lo visto una ayuda prestada 41
a naturalezas más divinas que otras, es verdad, pero inferiores y que están por sí solas, como con los ojos ciegos[101]. El ojo, en cambio, ¿qué necesidad puede tener de ver el ser, si

[101] El ojo se nos ha dado para ver, pero él mismo no ve.

él mismo es luz? Si alguien tiene necesidad de ver, es que busca luz mediante el ojo porque en sí mismo está a oscuras. Si, pues, el pensamiento es luz y la luz no busca luz, es de creer que aquella Luminosidad, no buscando luz, no buscará pensamiento ni se añadirá el pensamiento. Porque ¿qué podrá hacerle la Inteligencia o qué podrá añadirle para que piense, si ella misma es menesterosa?[102]. Síguese que el Bien no tiene conciencia de sí mismo —no le hace falta— ni es tampoco dos cosas, digamos mejor tres[103]: el pensante mismo, el pensamiento —pues el pensamiento no es el pensante— y un tercero que hay que añadir: lo pensado. Pero si inteligencia pensante, pensamiento y pensado fueran lo mismo, unimismados del todo desaparecerían en sí mismos; discriminados, en cambio, por la alteridad, no serán aquella sola cosa.

Cuando se trata, por tanto, de la Naturaleza más eximia, que no necesita de ningún auxilio, hay que desechar del todo las demás cosas. Porque cualquier cosa que le añadas, ya has aminorado con la añadidura a quien no necesitaba de nada. Es verdad que el pensamiento es cosa preciosa para nosotros, por el alma necesita tener inteligencia, y para la Inteligencia, porque el Ser se identifica con ella y a ella la produjo la intelección; de ahí que la Inteligencia deba estar con la intelección y tomar conciencia de sí misma, de que esto es esto y de que los dos son una sola cosa[104]. Pero si

[102] La frase tiene una condicional y dos miembros. La inteligencia —se pregunta— ¿qué podrá o qué se le añadirá? La traducción incluye toda la doctrina sobre el mismo sujeto en un sólo párrafo. La *editio maior* del texto griego lo desglosa en dos interrogaciones.

[103] Sigue la traducción el texto sugerido por la *editio maior, oudè pleiō.*

[104] Es el tercer teorema sobre la reflexión. Plotino insiste que la reflexión es esencial para mantener la identidad de la duplicidad de la inteligencia con sigo misma. Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1968, pág. 73.

fuera meramente una sola cosa, se bastaría a sí misma y no necesitaría tomar conciencia de sí misma.

En efecto, la máxima «conócete a tí mismo» va dirigida a quienes, por razón de su propia multiplicidad, cargan con la tarea de numerarse a sí mismos y enterarse de cuántas y cuáles cosas son ellos mismos, y siéndolas, no tienen conocimiento de todas, o de ninguna, ni de cuál es el elemento dominante y con cuál se identifica su propio yo[105]. Pero si el Bien es algo, es algo de más alto rango que el conocimiento, la intelección y la conciencia de sí mismo. Y es que él mismo no tiene nada propio, pues no se mete nada en sí mismo: él solo se basta. Luego tampoco es bien para sí mismo; lo es para los demás, porque éstos necesitan de él, pero él no puede necesitar de sí mismo. Eso sería ridículo: en ese caso, estaría falto de sí mismo. Luego tampoco se mira a sí mismo: de esa mirada resultaría algo y se le seguiría algo. Todas esas cosas se las cede a los siguientes, y por todas las trazas, ninguno de los atributos advenidos a los demás está presente en aquél, como tampoco lo está la Esencia. Luego tampoco la intelección, puesto que en ella está la Esencia, y ambos van juntos: la intelección primera y principal y el Ser. Y por eso aquél no es «ni razón, ni sensación ni ciencia», porque nada se puede predicar de él como presente en él.

Pero si te quedas perplejo ante tal afirmación y pregun- 42
tas dónde hay que colocar esos atributos, apréstate a abor-

[105] Respecto al oráculo de Delfos: «conócete a tí mismo», dice Plotino que se refiere a los seres que por causa de su propria multiplicidad, tienen la tarea de aprender el número y la naturaleza de sus partes. Ignoran algunas de ellas, así como no conocen su verdadero principio y lo que les constituye en ellas mismas. G. J. P., O'DALY, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press,.1968, pág. 7. La doctrina se inicia en el *Ifigenia* de ENNIO, como lo atestigua CICERÓN en el *De diuinatione*, II, 13, 30. Véase P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard*, París, Études Augustiniennes, 1973, págs. 531-535.

darlos mediante el raciocinio y relega esos atributos, que consideras tan sublimes, para los segundos, y no atribuyas ni los segundos al Primero ni los terceros a los segundos, antes bien coloca los segundos alrededor del Primero y los terceros alrededor del segundo. Porque de ese modo dejarás a cada uno en su sitio y suspenderás los posteriores de sus anteriores, cual girando alrededor de aquellos, que están fijos en sí mismos.

Y por eso con toda razón y en ese sentido se dice que todas las cosas están alrededor del Rey de todas las cosas y «todas son por razón de aquél». Platón se refiere a todos los Seres, y dice «por razón de aquél» porque él es la causa de su ser y porque tienden, diríamos, a aquél, que es distinto de todos y no tiene nada de lo que está presente en aquellos. De lo contrario, ya no existirían todos los Seres, si estuviera presente en aquél alguno de cuantos otros son posteriores a él. Si, pues, también la Inteligencia es uno de todos los Seres, tampoco hay Inteligencia en aquél.

Ahora bien, al decir «causa de todas las cosas», es claro que coloca la Belleza en las Formas y a aquél, en cambio, por encima de toda esa Belleza. Y así, colocando éstas como segundas[106], dice que de las segundas dependen las terceras, las surgidas después de aquellas. Y como evidentemente coloca las surgidas de las terceras alrededor de las terceras, con ello dice que este mundo depende del alma[107]. Dependiendo, pues, el alma de la Inteligencia y la Inteligencia del Bien, de ese modo todas las cosas dependen de aquél a través de intermediarios, unos próximos y otros cercanos a los próximos, siendo los más distanciados los sensibles, dependientes del alma.

---

[106] El participio *titheís* («colocando») requiere un complemento, directo, que la «editio maior» siguiendo a Ficino supone ser *autá (haec*, «éstas»). La traducción se apoya en este texto.

[107] Véase, más arriba, VI 7, 42, 5-6.

VI 8 (39) SOBRE LO VOLUNTARIO Y SOBRE LA VOLUNTAD DEL UNO

INTRODUCCIÓN

Este tratado 39, en el orden cronológico de Porfirio sigue inmediatamente a su predecesor en las *Enéadas* VI 7 (38). Los dos conjuntamente contienen la expresión más profunda y potente del pensamiento de Plotino acerca del Uno o Bien. Se enuncia este Primer Principio aquí en términos positivos con más firmeza que en ningún otro lugar de las *Enéadas*. Se usa con él el lenguaje de la voluntad, del amor y del pensamiento y aparece como un «Dios personal» mejor que en ninguna otra parte de las *Enéadas*. Pero, como Plotino insiste en este tratado este énfasis positivo no significa de ninguna manera un rechazo incongruente de la negativa a la aproximación al Uno, que con tanta firmeza afirma. Más bien es una poderosa contribución a esta negación de las negaciones, lo cual los neoplatónicos tardíos mostraron claramente que era el estadio final del modo negativo que era necesario alcanzarla para conseguir aquel silencio fructuoso y lúcido en el que únicamente puede ser contemplado el Uno.

Plotino comienza el tratado con un análisis de nuestro concepto de libertad humana y de aquí asciende con notable temblor pero admitiendo que no tiene otro punto de arranque mejor, a considerar la libertad del Uno que es el principal tema de la obra. En el

capítulo 7 introduce «una rápida afirmación que surge de un modo de pensar diferente», y que dice que puesto que el Bien «sucede que es como es, y no tiene el dominio de lo que es, y es lo que es no de sí mismo, —porque no hubiera tenido libertad—, y su actuar o no actuar es necesario para hacer o no hacer y no está en su poder», no está claro si Plotino considera ésta como una afirmación positiva de una doctrina distinta de la suya o como una objeción a su propia doctrina. En este último caso, nos preguntamos si es una objeción posible que él mismo ha pensado o la ha oído realmente de otros. Mi opinión de que proviene de una fuente cristiana, que está muy preocupada por afirmar la libertad absoluta de la voluntad de Dios, no ha sido generalmente admitida. (A. H. Armstrong, «Two Views of Freedom», *Studia Patristica* XVIII, Oxford, Pergamon Press, 1982, 397-406). Pero de cualquier manera, Plotino toma con mucha seriedad y se concentra en el resto del tratado en establecer su propia doctrina del Uno en contra de ello. Para hacer esto utiliza un lenguaje más adecuado que en ningún otro lugar de las *Enéadas,* a fin de contrastar su concepción del platonismo de la de los deístas (platónicos, judíos o cristianos) que están acostumbrados a pensar a Dios como un Ser Supremo que posee inteligencia y voluntad. Aunque como hemos dicho, se muestra claramente que este lenguaje positivo no es de ninguna manera ilógico con relación a su teología negativa.

SINOPSIS

I. Planteamiento (cap. 1).

   1. Problemas (1, 1-16).
   2. Nociones. ¿Qué quiere decir a nuestro arbitrio? (1, 16-44).

II. El albedrío es el hombre (caps. 2-6).

   1. El verdadero albedrío del hombre radica en la inteligencia (caps. 2-3).
   2. Objeciones (4, 1-11).

3. Respuestas (4, 11-5, 37).
4. Objeción y respuesta (cap. 6).

III. La voluntad del bien (caps. 7-21).

1. Introducción (7, 1-15).
2. Respuesta (7, 16-8, 27).
3. Puntualización del objetante (9, 1-6)
4. Respuesta (9, 6-10, 21).
5. Réplicas y contrarréplicas (10, 21-12, 37).
6. Nuevo método: la vía de la persuasión prescindiendo del rigor lógico (13, 1-21, 24).
   a) Introducción (13, 1-5).
   b) Consideraciones persuasivas (13, 5-18, 53).
   c) Peroración (cap. 19).
7. Últimas objeciones y respuestas (20, 1-21, 24).

IV. Conclusión (21, 25-33).

¿Cabe preguntarse, aun a propósito de los dioses, si hay algo que esté a su arbitrio?[1]. ¿O no, sino que tal pregunta sería pertinente en el ámbito de la impotencia de los hombres y de sus potencias equívocas, mientras que a los dioses hay que atribuirles la omnipotencia y el que no sólo algo, sino todo, esté a su arbitrio? ¿O no, sino que la omnipotencia y el tener todo a su arbitrio hay que atribuírselo a uno solo, mas a los restantes, a unos lo segundo, a otros lo primero y otros lo uno y lo otro? Estas son las preguntas que hay que plantearse. Pero en el caso de los Seres primeros y del Principio soberano que está sobre todas las cosas, hay que tener la osadía de plantearse una nueva pregunta: ¿cómo pueden tener albedrío aun concediendo que sean omnipotentes? Aunque esta misma omnipotencia, hay que estudiar cómo se entiende, no sea que con ella les atribuyamos dos cosas: potencia y acto, es decir, un acto venidero[2].

[1] Se pregunta Plotino qué sentido puede tener el problema de la libertad llevado de lo humano a lo divino, a la hipóstasis principal, al Principio que está sobre todo (VI 8, 1, 9). ¿No convendría tal vez reducir tal investigación únicamente a los límites que permite la debilidad e inseguridad humanas? Sin embargo es necesario atreverse *(tolmētéon* VI 8, 1, 8) a extender y profundizar el problema porque si tenemos libertad, ésta no puede tener como fundamento otra cosa sino el principio íntimo y supremo de todas las cosas. P. Marrucchi: «Studi plotiniani I. Metafisica della libertà», *Atene e Roma,* Luglio-Settembre, 1935, pág. 161.

[2] Plotino explica que el Uno no es meramente cognitivo como el Dios de Aristóteles, sino productivo. Para el Uno querer es realizar. J. M. Rist,

Pero de momento debemos aplazar estos problemas y preguntarnos antes sobre nosotros mismos, sobre los cuales acostumbramos a hacerlo, si por ventura hay algo que esté a nuestro arbitrio. La primera pregunta ha de ser ésta: ¿qué quiere decir que algo está a nuestro arbitrio? Es decir, ¿cuál es el concepto de «a nuestro arbitrio»? Porque así conoceremos de algún modo si es adecuado transferir a los dioses, y lo que es más, a Dios, la noción de albedrío, o si no hay que transferírsela; o si hay que transferirla pero inquirir, por otra parte, cómo se verifica en los demás y, en particular, en los primeros.

¿Cuál es, pues, nuestra noción de albedrío, cuando hablamos de albedrío, y por qué preguntamos esto? Tengo para mí que cuando nos movemos en medio de cosas que se apoderan del alma (azares adversos, fatalidades y violentas arremetidas de pasiones), al creernos dominados y esclavizados por estas cosas y arrastrados a su antojo, nos preguntamos desconcertados si no seremos nada ni habrá nada a nuestro arbitrio, dando por supuesto que estará a nuestro arbitrio cuanto obremos por voluntad propia sin estar sometidos a azares, fatalidades o pasiones violentas y sin que nada se oponga a nuestra voluntad. Y si esto es verdad, el concepto de lo que está a nuestro arbitrio bien puede ser el de lo que está sometido a nuestra voluntad y que en tanto sucederá o no en cuanto lo queramos nosotros. Es «voluntario» todo acto que se pone sin coacción y a sabiendas y está «a nuestro arbitrio» todo acto que somos dueños de obrar.

Y hay muchos casos en que bien puede ser que coincidan ambas cosas[3], aunque sus conceptos sean distintos; pero hay otros que es posible que no vayan a una: por ejemplo, si

«The One of Plotinus and the God of Aristotle», *The Review of Metaphysics*, September (1973), pág. 85. Véase VI 8, 21, 5-7.

[3] En la traducción se sigue la lectura de A. Kirchhoff: *syntheî mèn*, cuyo sujeto es *ámphō;* de esta forma se separa de la lectura de la *editio maior*.

uno es dueño de matar, no por eso el acto sería voluntario si quien dio muerte desconocía que el muerto era su padre. Y aun puede ser que lo voluntario no vaya a una con el agente que tiene dominio del acto. Es preciso, pues, que en lo voluntario haya conocimiento no sólo de las circunstancias particulares, sino también de lo universal. ¿Por qué el acto es involuntario si se desconoce que el muerto es un amigo, mientras que se desconoce que no debe matarlo no es involuntario? Y si se objeta que debería saberlo, la respuesta es que ese desconocimiento no es voluntario o no lo es la causa que impide el conocimiento[4].

Un problema que hay que plantearse es el siguiente: 2

Lo que se nos imputa a nosotros como sujeto a nuestro arbitrio ¿a qué elemento[5] de nosotros hay que atribuirlo? Porque habrá que atribuirlo o a una tendencia o deseo cualquiera, por ejemplo lo que se obra o se deja de obrar por ira o por concupiscencia, o a un razonamiento de lo conveniente acompañado de un deseo. Ahora bien, si lo atribuimos a la ira o a la concupiscencia, habremos de admitir que hay albedrío aun en los niños y en las bestias, en los locos y en los enajenados, en los drogados y en los que son presa de fantasmagorías que los asaltan y de las que no son dueños. Pero si lo atribuimos a un razonamiento acompañado de deseo, pregunto si aun al razonamiento equivocado[6].

---

[4] VI 8, 1, 34-44. Se exponen tres casos: 1.º) acto voluntario y libre; 2.º) *hamartía* (como en Edipo): dominio del acto, pero desconocimiento de circunstancias; 3.º) acto no voluntario por desconocimiento del principio universal (doctrina en contra de Aristóteles. Véase R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *L'Éthique a Nicomaque*, Lovaina, Publications universitaires, 1959, tome II, pág. 184).

[5] Se prefiere en la traducción la lectura *hypárchon tini*, como en la *editio maior* al dativo *hyparchonti*, que refieren A y E.

[6] Como supone el texto castellano, hay que suplir aquí un «diremos» o algo parecido.

—No, sino al razonamiento recto y al deseo recto.

—Sin embargo, aun en ese caso cabe preguntarse si es el razonamiento el que provoca el deseo o es el deseo el que desencadena el razonamiento. Porque aun suponiendo que los deseos sean conformes a la naturaleza, una de dos: o son deseos del hombre como animal, o sea, como compuesto, y entonces el alma obedecería al imperativo de la naturaleza, o son deseos del hombre en cuanto sólo alma, y entonces muchos de los actos que ahora consideramos sometidos a nuestro arbitrio quedarían excluidos. Además, ¿qué razonamiento procede limpio de pasiones? Además, cuando la fantasía nos fuerza y el deseo nos arrastra a donde quieran llevarnos, en estas circunstancias ¿cómo pueden hacernos dueños de nuestros actos? En suma, ¿cómo podemos ser dueños de aquello adonde somos conducidos? Porque lo insatisfecho, como forzosamente le apetece satisfacerse, no es dueño de aquello a donde es conducido inexorablemente.

Y, en general, ¿que hay que exista solo y de sí mismo si proviene de otro y tiene su principio en otro y gracias a él es como es? Porque por él vive y vive conforme está modelado. Si no, en ese caso aun seres inanimados tendría algo de albedrío; porque también el fuego opera según su modo de ser. Pero si es porque el animal o el alma sabe lo que hace, si por la sensación, ¿qué añade la sensación para tener albedrío? Por el mero hecho de ver la sensación no le hace a uno dueño de su acto. Si por el conocimiento, si es por el conocimiento de lo que se hace, aun en este caso se limita a saber, pero es otra cosa la que conduce a la acción. Pero si la razón o el conocimiento actúan y dominan independientemente del deseo, hay que preguntarse a qué parte de nosotros nos remiten y dónde ocurre tal cosa. Y si es que la razón misma da originen a un deseo distinto, hay que inquirir el cómo. Pero si se limita a hacer que cese el deseo y en eso

está el albedrío, entonces el albedrío residirá no en la acción, sino en la inteligencia. Es que todo cuanto entra en el ámbito de la acción, aun cuando domine la razón, está mezclado y no puede poseer el albedrío en toda su pureza.

3 Y por eso es preciso estudiar estos problemas, porque con ellos nos acercamos ya a la cuestión relativa a los dioses. Pues, bien, hemos referido el albedrío a la voluntad; luego hemos colocado esta en la razón y después en la razón recta. Y tal vez hay que añadir a la calificación «recta» el factor «ciencia», porque posiblemente no porque uno piense y obre rectamente goza de autodominio indiscutible, si no sabe por qué piensa y obra rectamente, sino que es la suerte o alguna imaginación quien lo guía a donde es debido. Porque como negamos que la imaginación esté sujeta a nuestro arbitrio, por eso a quienes actúan de conformidad con ella ¿cómo vamos a situarlos a nivel de autodominio? Nos referimos, en todo caso, a la que se podría llamar imaginación propiamente dicha, la que se suscita por las afecciones del cuerpo. Porque unas son las imaginaciones que se forja quien está ayuno de comida y bebida, y otras quien está ahíto; unas cosas se imagina quien está repleto de semen, y otras otros, cada cual según la cualidad de los humores de su cuerpo. A quienes actúan, pués, guiándose de tales imaginaciones no los situaremos a nivel de autodominio.

Y por eso, a los mediocres, que generalmente obran de acuerdo con ellas, no les concederemos ni el albedrío ni la voluntariedad. Reservaremos el autodominio para el que, gracias a las actividades de la inteligencia, está libre de las afecciones del cuerpo, refiriéndose al albedrío a un principio nobilísimo cual es la actividad de la inteligencia. Admitiremos que son realmente libres las premisas derivadas de aquélla; concederemos que los deseos provocados por la actividad intelectiva no son involuntarios y afirmaremos que

tales deseos se dan en los dioses que viven de ese modo (o sea, en cuantos viven guiados por la inteligencia y por el deseo conforme a la inteligencia).

4 —Sin embargo, —podría preguntarnos alguien— ¿cómo puede ser potestativo lo que se hace por deseo, si el deseo conduce hacia fuera y conlleva indigencia? Porque quien desea, es conducido, aunque sea conducido al bien. Más aún, la inteligencia misma plantea un problema: puesto que pone el acto que le pide su naturaleza y tal como se lo pide, ¿cómo puede decirse que goce de libertad y de albedrío, si no está en su mano que goce de libertad y de albedrío, si no está en su mano dejar de poner el acto? Además, ¿cabe hablar de albedrío propiamente dicho en los seres que carecen de acción moral? Pero aun los que la tienen están sometidos a una fuerza externa, pues no obran sin motivo. Sea como fuere, ¿cómo puede haber libertad si aun estos seres son esclavos de su propia naturaleza?

—Pero si no están forzados a obedecer a otro, ¿cómo puede hablarse de esclavitud? Una cosa que se dirija al bien ¿cómo puede estar coaccionada cuando su deseo es voluntario, si a sabiendas de que es el bien se encamina a él como a su bien? Porque lo involuntario consiste en verse desviado del bien lo que se le impone a viva fuerza, cuando se le encamina hacia algo que no es su propio bien. Y es esclavo quien no es dueño de encaminarse al bien, sino que bajo el dominio de alguien más poderoso es desviado de sus propios al servicio de aquél. Y por eso se censura la esclavitud no cuando uno no tiene poder para encaminarse al mal, sino cuano no lo tienen para encaminarse a su propio bien, obligado a buscar el bien de otro. Por otra parte, hablar de servidumbre a la propia natualeza, es poner dos cosas distintas: siervo y amo. Ahora bien, una naturaleza simple y una sola actividad que ni siquiera está en parte en potencia y en parte en acto, ¿cómo no ha de ser libre?

Además, ni siquiera se puede decir que actúe de conformidad con su propia naturaleza como si su actividad fuera distinta de su esencia, puesto que allá la esencia y la actividad son la misma cosa. Si, pues, no actúa ni por otro ni a merced de otro, ¿cómo no ha de ser libre? Y si no le cuadra la noción de albedrío, sino que lo suyo es más excelso que el albedrío, aun así goza de albedrío en el sentido de que no está al arbitrio de otro ni es otro el dueño de su actividad; porque tampoco es otro el dueño de su esencia, puesto que es principio. Y si bien es verdad que la inteligencia tiene un principio distinto de ella, pero no está fuera de ella, sino en el Bien. Y si actúa por razón del Bien, tanto más goza de albedrío y de libertad, puesto que la libertad y el albedrío se buscan por motivo del Bien. Si, pues, actúa por razón del Bien, tanto mayor es su albedrío, ya que tendiendo al Bien espontáneamente, logra con ello quedarse a la vez en sí misma, pues tiende a aquél, que va a ser mejor para ella misma[7].

—Entonces, el autodominio y el albedrío ¿residen en sola la inteligencia pensante, en la inteligencia pura, o también en el alma que actúe conforme a la inteligencia y que obre conforme a la virtud?

—Cierto es que si se lo concedemos al alma que obra, será menester ante todo no concedérselo tal vez en atención al éxito de su acción, pues los hombres no somos dueños de éxito. Pero es en atención a que el alma obra noblemente y hace de su parte cuanto puede este criterio bien puede calificarse de acertado.

[7] Se repite la expresión *eíper pròs autó* en VI 8, 4, 39-40 y VI 8, 4, 40-41. La traducción hace caso omiso de la primera, siguiendo la aclaración de A. BRINKMANN, «Ein Schreibgebrauch und seine Bedeutung für die Textkritik», *Rheinisches Museum*, 57 (1902), pág. 482.

—Pero ¿cómo puede estar en nuestra mano el obrar noblemente? Por ejemplo, si somos valerosos porque hay guerra. Me explico: ¿cómo puede estar en nuestra mano el comportamiento valeroso, si en no habiendo guerra no sería posible comportarse valerosamente? Lo mismo vale de toda otra acción virtuosa, ya que la virtud se ve forzada a realizar tal o cual acto según las circunstancias. Porque si a la virtud se le diera a escoger si, para poder actuar, prefiere que haya guerras a fin de comportarse valerosamente, y que haya injusticia a fin de determinar las cosas justas y poner orden, y pobreza a fin de dar muestras de largueza, o quedarse tranquila estando todo perfectamente, preferiría la tranquilidad sin la acción, no habiendo nada que necesitara del cuidado venido del alma del mismo modo que un médico, por ejemplo Hipócrates, preferiría que nadie necesitara de la ciencia venida de él. Si, pues, la virtud se ve forzada a acudir en auxilio cuando actúa en el terreno de las acciones, ¿cómo puede poseer albedrío en toda su pureza?

—¿Vamos a decir, entonces, que las acciones sí son forzosas, pero que la voluntad anterior a las acciones y la razón no están coaccionadas? Si así fuera, el autodominio y el albedrío de la virtud los pondríamos en eso solo que antecede al obrar, con lo que los excluiríamos de la acción. Pero ¿qué decir de la virtud misma en cuanto hábito y en cuanto disposición? ¿Vamos a negar que cuando el alma se halla en mal estado, la virtud acuda a ponerla en orden moderando sus pasiones y sus deseos? ¿En qué sentido decimos, pues, que está en nuestra mano el ser buenos y que «la virtud no admite dueño»? Pues porque así es para los que lo quieren y lo deciden, o bien porque la virtud, una vez orginada, establece la libertad y el albedrío y no permite que sigamos siendo esclavos de las cosas de las que lo éramos antes. Si, pues, la virtud es una especie de segunda inteligencia y un

hábito que intelectualiza, por así decirlo, al alma, de nuevo resulta que el albedrío no reside en la acción, sino en la inteligencia desocupada de toda acción.

6 —Entonces, ¿cómo es que antes referíamos a la voluntad lo que está a nuestro arbitrio diciendo que es «lo que sucederá según que nosotros lo queramos»?

—Sí, pero aun entonces añadíamos «o no sucederá». Si, pues, lo que decimos ahora es verdad y lo dicho antes ha de estar en consonancia con lo que decimos ahora, concluiremos que la virtud y la inteligencia son soberanas; que el albedrío y la libertad han de ser referidos a ellas; que como la inteligencia y la virtud son autónomas, aquélla se mantiene en sí misma y ésta quiere mantenerse en sí misma dominando sobre el alma de manera que ésta sea buena; que dentro de estos límites la virtud misma es libre y hace libre al alma y que sobreponiéndose a pasiones y acciones que inevitablemente le asaltan, ella no quiere que se produzcan, pero que, no obstante, aun en medio de ellas, salvaguardará el albedrío confiándolo a sí mismas aun en esas circunstancias. No condescenderá, en efecto, con la situación, por ejemplo salvando al que esté en peligro[8], sino que, si lo tiene a bien, lo sacrificará y mandará vida, hacienda, hijos y la patria misma, teniendo por blanco su propia honestidad y no la conservación de cosas que están por debajo de ella. En conclusión, la autonomía y el albedrío que hay en las acciones no son referibles al obrar ni a la acción externa, sino a la actividad interna de la virtud misma, es decir, a su actividad intelectiva y contemplativa.

Ahora bien, hay que decir que esta virtud es una especie de inteligencia (prescindamos aquí de las pasiones sojuzga-

[8] Es decir, el cuerpo. En I 4, 8 se considera la compasión como una flaqueza impropia del hombre virtuoso.

das y moderadas por la razón, pues éstas —dice Platón— parecen ser «próximas al cuerpo», dado que son enderezadas «por la costumbre y el ejercicio»), con lo que resulta más claro que lo libre es lo inmaterial y que a esto es referible el albedrío y la voluntad de que hablamos: la que es soberana y se mantiene en sí misma aun cuando se vea forzada a dar órdenes relativas a lo exterior[9]. Cuantos actos, pues, provienen de ella y por ella, están a nuestro arbitrio, tanto los externos como los que realiza en sí misma: los actos queridos y ejercitados por ella misma desembarazadamente son los que primariamente están a nuestro arbitrio.

Mas la inteligencia especulativa y primaria posee el albedrío porque su acto no está en absoluto al arbitrio de otro, sino que está toda vuelta a sí misma y ella, misma es su propio acto y está situada en el bien, satisfecha y rebosante y viviendo cual al dictado de su voluntad, Ahora bien, la voluntad es la intelección, pero se llama voluntad porque es conforme a la inteligencia, pues la llamada «voluntad»[10] imita lo que se conforma a la inteligencia. En efecto, la voluntad es deseo del bien, mientras que el pensar verdadero está en el bien. La inteligencia posee, pues, lo que la voluntad desea y con lo que, una vez logrado, se convierte en intelección. Si, pues, poníamos el albedrío en la voluntad del bien, cómo no ha de tener albedrío lo que está ya instalado en donde la voluntad desea estar? O si no, hay que tenerlo por más excelso que el albedrío, si se prefiere no elevar el albedrío al plano de la inteligencia.

7 Así, pues, el alma es libre por la inteligencia cuando persigue el Bien desembarazadamente; y son de su albedrío los

[9] Véase VI 8, 6, 12.

[10] La traducción sigue la lectura de A. Kirchhoff, «la llamada voluntad», excluye con ello la sospecha de un proverbio como sugiere la *editio maior*.

actos que pone por razón del Bien. La inteligencia, en cambio, es libre por sí misma. Mas la naturaleza del Bien es lo deseable en sí y aquello por lo que las demás cosas poseen albedrío cuando logran la una darle alcance y la otra poseerlo[11]. ¿Cómo es posible, pues, rebajar al Señor de cuanto hay de valioso después de él, al que ocupa la sede primera y hasta el que desean subir las demás cosas, del que penden y del que reciben sus potencias de manera que puedan tener albedrío, rebajarlo, digo, al nivel del albedrío que hay en ti o en mí? Ya la inteligencia a duras penas se dejó arrastrar hasta ahí: se dejó, no obstante, a la fuerza. ¡Si no nos sale alguna objeción temeraria, pertrechada de argumentos ajenos a nuestra escuela, diciendo que, puesto que la naturaleza del Bien es como es por casualidad y no es dueño de lo que es, pues no es de por sí lo que es, no puede poseer ni libertad ni albedrío, haciendo o dejando de hacer lo que se ve forzada a hacer o dejar de hacer!

He aquí una objeción testaruda e inabordable y que destruiría enteramente la naturaleza de lo voluntario y de lo autónomo y el concepto de albedrío, con lo que hablar de estas cosas sería hablar en balde y nombrar cosas inexistentes; porque el objetante habría de admitir forzosamente no sólo que no habría nada al arbitrio de nadie, sino también que ni siquiera comprende esta expresión. Pero si admitiera que la comprende, ya sería más fácil refutarle, al adecuarse la noción de albedrío a las cosas a las que decía que no se adecuaba. Es verdad que una noción no se preocupa por realizarse ni se confiere realidad —pues es imposible que una cosa se produzca y se dé realidad a sí misma—, pero el concepto trata de examinar en teoría cuál de los seres está bajo la servidumbre de otros, cuál de ellos goza de autodo-

[11] «La una» se refiere al alma, «la otra» a la inteligencia.

minio y cuál no está bajo el dominio de otro, sino que es señor de su propia actividad, cosa que corresponde en toda su pureza a los seres eternos, a los que[12] son eternos en cuanto son y a los que sin obstáculos persiguen o poseen el Bien.

Estando, pues, el Bien mismo por encima de todas estas cosas, es absurdo pensar que ande en busca de una especie de nuevo Bien distinto de él. Y es que la afirmación misma de que el Bien exista por casualidad es incorrecta. En efecto, la casualidad se da en las cosas que son posteriores y múltiples. Pero el Primero, ni podemos afirmar que exista por casualidad ni negar que sea dueño de su nacimiento, cuando ni siquiera ha nacido. Y respecto a que obra según su modo de ser, es absurdo[13] pretender que haya libertad precisamente cuando obra o actúa según su naturaleza. Tampoco el que sea único le priva de poder, ni su unicidad no se debe a un impedimento impuesto por otro, sino a que es único por sí mismo, a que se complace, por así decirlo, en si mismo y a que no hay nada superior a él. Lo contrario equivaldría a privar de autodominio a quien alcance el máximo grado de bien. Y si esto sería absurdo, aún sería más absurdo privar de autodominio al Bien mismo por ser el Bien y mantenerse en sí mismo sin necesidad de dirigirse a otro, cuando son los otros los que se dirigen a él, y sin necesitar nada de nadie. Y como, en realidad, su cuasisustancia se identifica con su cuasiactividad —pues no son cosas distintas si ni siquiera lo son en la inteligencia— no es más verdadero que su

[12] En la traducción se sigue la interpretación de M. Ficino, *et iis quidem,* refiriéndose en primer lugar al ser de los seres eternos (dioses) y en segundo lugar a su prosecución sin obstáculos del Bien.

[13] En la traducción castellana se altera la puntuación propuesta por la *editio maior* haciendo de *tò átopon* (VI 8 7, 36) el predicado de la oración principal: «es absurdo». Se excluye de esta forma que sea el objeto directo de *poieî* (VI 8 7, 36).

actividad se conforme a su ser que el que su ser se conforme a su actividad. En conclusión, no es verdad que actúe según su naturaleza ni hay que referir su actividad y su cuasivida a su cuasisustancia, antes al contrario, consubsistiendo desde la eternidad su cuasiesencia con su actividad, y como congenerada con ella, él mismo se hace a sí mismo de ambas, existe para sí mismo y no es de nadie.

Pero nosotros no concebimos su autodominio como ac- 8
cidental a él, sino que partiendo de la autonomía que hay en las demás cosas y removiendo los contrarios[14], los concebimos como el Autodominio mismo con respecto a sí mismo: transfiriéndole atributos inferiores tomados de cosas inferiores por imposibilidad de hallar los que le son apropiados, esos son los que podemos predicar de él. Aunque no es posible encontrar no ya qué predicar de él, sino ni siquiera qué decir acerca de él con propiedad. Porque todo, por bello y augusto que sea, es posterior a aquél, pues él mismo es principio de todo ello; aunque en otro sentido no es principio.

Despojándole, pues, de todo, aun del albedrío y de la autonomía como posterior a él —pues implica actividad dirigida a otro e implica que actúa desembarazadamente y que, existiendo ya otros, actúa en ellos sin estorbos—, es preciso que no lo relacionemos en absoluto con nada, pues él es lo que es aun anteriormente a ellos. En efecto, de él negamos aun el «es» luego también cualquier tipo de relación con los seres. Tampoco admitimos en él lo de «conforme a su naturaleza», pues aun esto es posterior, y de aplicarse aun a los Seres inteligibles, será porque provienen de otro, en cuyo caso se aplicará primariamente a la Esencia porque brotó de

[14] *Tôn enantíōn* se toma en la traducción en el sentido lógico como Aristóteles lo usa, por ejemplo, en *Metafísica* 1057b11. Véase H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1968; II 3: *to be contrary in respect of.*

aquél; pero si la noción de naturaleza se reserva a las que están en el tiempo, entonces se aplica a la Esencia. Tampoco hay que decir «la naturaleza del Bien no es originaria de sí misma», porque el «es» lo hemos eliminado, y lo de «no originaria de sí misma» sólo cabe decirlo de lo que ha sido originado por otro.

—¿Entonces el Bien resultó accidentalmente?

—No. Tampoco hay que aducir lo de «resultó accidentalmente», porque no resultó accidentalmente ni para sí mismo ni con relación a otro; lo de que resultó accidentalmente se predica de cosas que son múltiples, cuando una parte de ellas existe y otra se le añade a la ya existente. Entonces, ¿cómo es posible que el Primero resultara accidentalmente? Porque tampoco vino a la existencia, como para que andes preguntando: «¿Cómo vino, pues, a la existencia? Fue algún azar el que lo trajo, o sea, el que le dio existencia?» ¡Si todavía no existía el azar, como tampoco existía la espontaneidad! La espontaneidad tiene su origen en otro y se da en seres originados.

9 —Pero si lo de que el Bien resulto accidentalmente se entiende con respecto a sí mismo, no hay que pararse en las palabras. sino tratar de comprender su sentido. ¿Qué es, pues, lo que se quiere decir? Esto: que el Bien es principio porque tiene tal naturaleza y tal potencia; si tuviera tal otra, sería tal otra cosa; y si fuera inferior, obraría conforme a su propia esencia.

—Contra semejante concepción hay que responder que, siendo Principio de todas las cosas, no podía ser cualquier cosa; no que no podía ser peor, sino que ni siquiera podía ser bueno, sí pero bueno de otro modo, por ejemplo más deficiente. Bien al contrario, el Principio de todas las cosas posteriores a él debe ser «determinado» en el sentido de «de un solo modo», y sin embargo no por fuerza, pues ni siquie-

ra había forzosidad: la forzosidad se da en los siguientes al Principio, y aun en éstos, tal forzosidad tampoco conlleva violencia. Mas la uniformidad le viene al Principio de sí mismo. Es, pues, esto, y no es otra cosa que lo que tenía que ser. No es, por tanto, que resultó ser así por accidente, sino que tenía que ser así; y este «tenía que» es Principio de todos los «tenía que». Y, por tanto, no puede ser tal como resultó por accidente, pues no es lo que le tocó en suerte, sino lo que tenía que ser. Son las demás cosas las que deben aguardar a ver cómo se les presenta al Rey y establecer que es tal como él mismo es[15], ya que no se les presenta tal como resultó ser por accidente, sino como auténtico Rey, auténtico principio y el auténtico Bien; no se les presenta actuando conforme al Bien —pues en ese caso parecería obedecer a otro— sino siendo una sola cosa: lo que es; luego no conforme a aquello, sino aquello.

Por lo tanto, si ni siquiera en el Ente se verifica lo de que resultó por accidente —pues lo accidental, si hay algo accidental, será accidental al Ente, pero el Ente mismo no es accidental, ni resultó ser como es fortuitamente ni le viene de otro el ser así, siendo como es, sino que su propia naturaleza consiste realmente en ser Ente—, ¿cómo podría uno aplicar lo que resultó así por accidente a quien está más allá del Ente[16] y a quien compete el haber engendrado al Ente, si ya el Ente no resultó ser así por accidente, sino que es como es: La Esencia que es la mismísima Esencia y la mismísima Inteligencia? Porque si no, aun de la Inteligencia se podría

[15] En la traducción se suprime la expresión *toûto autòn thésthai* después de *autós*, como consta en el texto de la *editio maior* (VI 8, 9, 19-20). Se traspone *autòs thésthai* a 9, 19, después de *toûto*, tal como aparece en la *editio minor*.

[16] Plotino recoge el pensamiento de PLATÓN, *República* 509b9, donde se afirma que el bien sobrepasa con mucho la esencia *ousía*.

decir que resultó ser Inteligencia por accidente, como si la Inteligencia fuera a ser más tarde otra cosa que la naturaleza misma de la Inteligencia. Y, por tanto, aquello que no se ha salido de sí mismo, sino que se mantiene sin desviarse de sí mismo, bien podríamos decir con toda propiedad que es lo que es.

Si, pues, uno se remontara por encima de éste y contemplara a aquél, ¿qué diría de él? ¿Acaso que es por accidente tal como ve que es? No. No diría que es así por accidente ni de cualquier otro modo; diría que ni siquiera es, en absoluto, por accidente, sino que es sólo así y que no puede ser de otro modo sino así. Pero ni siquiera dirías que es así; si no, ya lo habrías determinado, y sería un «esto». Ahora bien, a quien lo contempla, ni siquiera le es posible el poder decir que es así, ni tampoco que no es así, pues equivaldría a decir que es uno de los seres, a los cuales se aplica el «así». Es distinto, por tanto, de todos cuantos son «así». Y al verlo indeterminado, podrás hablar de todas las cosas posteriores a él, pero dirá que no es ninguna de ellas, sino, a lo más, una Potencia universal realmente dueña de si misma, que es lo que quiere, mejor dicho, que desechó el querer relegándolo a los seres, mientras ella es más grande que todo querer, pues coloca el querer tras de sí. Asi, pues, ni ella misma quiso ser así, como para que se hubiera sometido a este querer, ni otro ha hecho que fuera así.

10 Es menester, por tanto, preguntar a quien afirme que resultó así por accidente, en qué supuestos tendría por falso que resultó por accidente: ¿a condición de que fuera qué y cómo negaría que resultó por accidente?[17]. Es decir, ¿a con-

[17] Plotino se pregunta por otra hipótesis y otra naturaleza que removería el azar puesto que lo que lo remueve de las demás cosas existe por azar. Por eso en la traducción se recoge una interrogativa directa (VI 8, 10, 2, *eí ti eiē;* VI 8, 10, 3, *synébē)*. La *editio maior* opta por una interrogativa indirecta.

dición de que fuera qué naturaleza tendría por indadecuado que resultó por accidente? Porque si atribuye al azar la naturaleza que excluye que las demás cosas sean como son por accidente, ¿en qué caso se verificaria que una cosa no suceda por azar? Ahora bien, dicho principio elimina el azar de las demás cosas confiriendo forma, limite y configuración. En las cosas que suceden como suceden de conformidad con la razón, no es posible atribuir su causa al azar, sino justamente a la razón; el azar se da, en cambio, en las cosas que su ceden sin concatenación de antecedente y consecuentes, sino por coincidencia casual. ¿Cómo, pues, atribuir al azar el principio de toda razón, de todo orden y de todo límite? ¿Cómo atribuir al azar la existencia de tal principio? Es verdad que el azar puede ser dueño de multitud de cosas; pero no es dueño de la inteligencia, de la razón y del orden como para engendrarles. Y como quiera que el azar aparece contrario a la razón, ¿cómo podría ser progenitor de la razón? Si, pues, el azar no engendra la inteligencia, tampoco engendrará al anterior a la inteligencia ni al superior a la inteligencia, porque ni tenía de dónde engendrarlo ni existía el azar en absoluto ni se da en modo alguno en las cosas eternas. Si, pues, nada hay anterior a aquél, sino que él es el primero, hay que detenerse en él y no decir nada más acerca de él, sino inquirir cómo se originaron las cosas posteriores a él, pero no ya cómo se originó aquél, pues en realidad no se originó.

—Y ¿si no se originó, pero es, no obstante, tal cual es sin ser dueño de su propia esencia? Y si no es dueño de su esencia, sino que es quien es sin haberse dado la existencia a sí mismo, sino sirviéndose de sí mismo tal como es, será lo que es por fuerza, y no podrá ser de otro modo.

—En modo alguno. No porque sea de otro modo, ya es como es; es como es porque eso es lo mejor. Porque no to-

das las cosas son dueñas de sí mismas para hacerse mejores, pero ninguna se ve impedida por otra para hacerse peor. Si no se hace peor, es por propia iniciativa, no por habérselo impedido, sino por ser ella misma la que no se hizo peor; y la imposibilidad de hacerse peor no denota impotencia en quien no se hace peor, antes al contrario el no hacerse peor es por propia iniciativa y por sí misa. Y así, el que aquél no se cambie en otra cosa, arguye sobra de potencia en él, ya que él no está dominado por la forzosidad, sino que él es la forzosidad y la ley de las demás cosas.

—¿Entonces la forzosidad se dio existencia a sí misma?

—¡Si ni siquiera vino a la existencia! Son las demás cosas, las posteriores a él, las que vinieron a la existencia gracias a él. Por tanto, lo que es anterior a la existencia ¿cómo pudo venir a la existencia sea por obra de otro, sea por obra de sí mismo?

11 —Pero esto no venido a la existencia ¿qué es?

—Aquí es donde hay que callarse y desistir, y estando con la mente desoncertada, dejar de seguir indagando. Porque ¿qué podría uno indagar si no hay un término ulterior adonde proseguir, puesto que toda indagación se dirige a un principio y se detiene en un principio? Pero además de esto, es menester pensar que toda indagación tiene por objeto o la quididad, o la cualidad, o el porqué o la existencia. Ahora bien, la existencia, en el sentido en que decimos que aquél existe, la deducimos de las cosas posteriores a él. Buscar el porqué, es buscar otro principio; pero del Principio universal no hay principio. Buscar la cualidad es buscar qué advino accidentalmente a quien nada advino accidentalmente. Y la indagación de la esencia pone más a las claras que no debemos indagar nada acerca de él —limitándonos a capatarlo a él solo, ni nos es posible—, percantándonos de ello por el hecho mismo de que no sería legítimo aplicarle atributo alguno.

Y, en general, parece que hemos caído en este desconcierto los que hemos caído en él a propósito de esta naturaleza, debido a que hemos comenzado por representarnos a un sitio, un lugar, una especie de abismo, y a que luego, en habiendo ya sitio, hemos metido esta naturaleza en el lugar creado en nuestra imaginación o que estaba ya en ella; y que una vez metida[18] es semejante lugar, entonces nos ponemos a investigar de dónde y cómo ha venido ahí; y cual si fuera un advenedizo, hemos andado investigando su presencia y su cuasiesencia. En suma, lo hemos lanzado ahí cual desde un fondo o desde una altura.

Por eso es preciso quitar la causa del desconcierto; dejar fuera de nuestra intuición de él todo lugar; no concebirlo tampoco como inherente a una cosa cualquiera —ni permanentemente situado e instalado en ella ni abandonándola—, sino meramente como siendo tal como es, forzados por el lenguaje a decir que «es»; y concebir el lugar, lo mismo que las demás cosas, como posterior y aun posterior a todas las cosas. Concibiendo, pues, esta realidad inespacial tal como la concebimos, sin poner nada más en torno y como alrededor de él y sin poder abarcar su grandeza, tampoco admitimos que la cuantidad le haya advenido accidentalmente; ni tampoco la cualidad, porque en él no puede haber forma, ni siquiera inteligible; ni tampoco la relación, pues subsiste en sí mismo antes que ninguna otra cosa. ¿Qué sentido puede tener, pues, lo de que resultó así por accidente? ¿O cómo po-

[18] Se prefiere la lectura de A. Kirchhoff, *eisagōgôntas*, puesto que nos ponemos a investigar una vez metida la naturaleza en el lugar creado por nuestra imaginación. Se desecha la opción del participio de presente *eiságontas* de la *editio maior*.

demos proferir estas palabras si cuantas cosas[19] decimos de él no son sino negaciones? En conclusión, es más verdadero decir que no resultó así por accidente, sino que ni siquiera resultó así por accidente cuando ni siquiera, en absoluto, resultó por accidente.

12 —Entonces ¿qué? ¿No es lo que es? ¿Es dueño él mismo de ser lo que es o de ser más que ser? Porque otra vez el alma, nada persuadida por las razones aducidas, se siente desconcertada.

—Pues bien, a esto hay que responder como sigue: que cada uno de nosotros, por su cuerpo, está bien lejos de la esencia, pero por su alma y por lo que principalmente somos, participamos en la Esencia y somos una esencia, esto es, una especie de compuesto de diferencia y esencia. No somos, pues, esencia propiamente dicha ni Esencia en sí; por lo cual tampoco somos dueños de nuestra propia esencia. Pues una cosa es nuestra esencia y otra nosotros, y así, no somos nosotros dueños de nuestra propia esencia, sino la esencia misma de nosotros, puesto que ella es quien añade la diferencia. Pero puesto que nosotros somos, en cierto modo, aquello precisamente que es dueño de nosotros mismos, en este sentido bien se puede decir, después de todo, que somos aun acá abajo dueños de nosotros mismos. Pero allí donde lo que es, es del todo Esencia en sí y la cosa misma no es distinta de su propia Esencia, allí al menos, eso mismo que es[20], es también lo que es dueño, y así, no es reductible a dos cosas distintas en cuanto es y en cuanto es Esencia. Se

[19] Se entiende *hóti* (VI 8, 11, 34) en un sentido concesivo, como lo interpreta M. Ficino *(quandoquidem)*. Acertado también el matiz temporal de A. Kirchhoff, que lee *hóte*, «siempre que».

[20] La traducción castellana sigue la lectura de los manuscritos wBUCQ: *toûtó esti*, en nominativo sujeto: «eso mismo que es». La *editio maior* lee un genitivo *toútou estí*.

le permitió, en efecto, que fuera dueño de sí mismo por cuanto es lo primero que se reduce a Esencia. Por consiguiente, aquél que ha hecho libre a la Esencia, evidentemente porque es capaz por naturaleza de hacerla libre y es acreedor al título de «Liberador», ¿de quién puede ser esclavo, si es lícito en absoluto pronunciar esta palabra? ¿De su propia Esencia? ¡Si la Esencia es libre por él y es posterior a él! ¡Si él no tiene Esencia! Si, pues, hubiera un acto en él y a él lo identificáramos con su acto, ni aun así sería distinto de sí mismo ni dejaría de ser dueño de sí mismo aquel de quien provendría el acto ya que él y su acto no serían dos cosas distintas. Pero si en modo alguno admitimos que haya un acto en él, sino que afirmamos que son las demás cosas las que retienen su existencia porque actúan en torno a él, razón de más para no admitir que haya en él ni un dominante ni un dominado. Es más, ni siquiera admitimos que sea señor de sí mismo, no porque otro sea señor de él, sino porque el señorío de sí se lo atribuimos a la Esencia, y a él, en cambio le asignamos un rango más preciado que el de señor de sí mismo.

—¿Qué es, pues, eso que tiene un rango más preciado que el de señor de sí mismo?

—Como en éste la Esencia y el acto eran en ciero modo dos cosas, por eso del acto surgió la idea de un dueño del acto; y el como el dueño era idéntico a la Esencia, por eso la idea de «dueño» fue pensada aparte y se le dio el nombre de «dueño de sí mismo». Pero en aquél en que no hay dos cosas a modo de una, sino una sola —ya que o es sólo acto o ni siquiera es acto—, tampoco hay señoría de sí propiamente dicho.

Pero si no hay más remedio que aplicar esta expresión al 13
objeto de nuestra investigación, volvamos a decir que esa expresión ha sido empleada impropiamente, pues no hay que hacer de aquél dos cosas ni siquiera mentalmente, pero que,

de momento, para ser persuasivos, debemos prescindir un tanto del rigor lógico en nuestras disquisiciones. Porque[21] si le atribuimos actos y estos actos suyos se los atribuimos a su cuasivoluntad —pues no actúa sin querer— y estos actos son su cuasiesencia, su voluntad y su esencia serán la misma cosa. Y si esto es así, síguese que es tal y como quiso ser. No es más cierto, por tanto, que quiera y actúe conforme a su naturaleza que su esencia sea conforme a su voluntad y a su actividad. Luego es Señor soberano de su esencia, ya que tiene en su poder aun su ser.

Fíjate[22] también en esto: cada ser, puesto que desea el bien, quiere ser ese bien antes que ser lo que es, y piensa que entonces es más que nunca, cuando participa en el bien, y cada ser escoge para sí mismo que su ser se cifre en el bien y ser en la medida en que pueda tener parte en el bien, de suerte que como la naturaleza del Bien es, evidentemente, mucho más deseable a sí misma que otra cosa —si es verdad que cuanta proción de bien hay en otro es deseabilísima—, también su esencia será voluntaria, originada por su querer, unimismada con su querer y realizada mediante su querer. Y así, cada ser, mientras tanto no posee el bien, quiere otra cosa; pero a medida que posee el bien, se quiere ya a sí mismo, y ni la presencia del bien en él es casual ni su propia esencia es ajena a su voluntad: por el bien se determina y por el bien es dueña de sí misma. Si, pues, gracias al Bien cada ser mismo se produce a sí mismo, resulta ya claro sin duda que el Bien es tal cual es por si mismo a titulo primario —pues que por él es posible que aun las demás cosas sean como son por sí mismas—, que su voluntad de cuasi-

[21] Consideración persuasiva primera (13, 5-11).
[22] Consideración persuasiva segunda (13, 11-40).

ser tal cual es consubsiste con su cuasiesencia; que no cabe concebirlo sin ese su querer para sí lo que es; que él mismo concurre consigo mismo queriendo ser él mismo y siendo lo que quiere; que su querer y él mismo son una sola cosa y que no por eso es menos uno, pues no es distinto él mismo, tal como resultó ser, de sí mismo tal como querría ser. Porque ¿qué otra cosa querría ser sino lo que es? Porque suponiendo que pudiera escoger para sí el convertirse en lo que quisiera y pudiera trocar su naturaleza por otra, ni querría convertirse en otra cosa ni se recriminaría a sí mismo, cual si fuera por fuera lo que es, el ser él mismo lo que él mismo siempre quiso y quiere ser. Es que la naturaleza del Bien es realmente su propio querer. Porque ni se ha dejado sobornar ni se ha dejado llevar de su propia, sino que se escogió a sí mismo, pues tampoco había otra cosa como para que se dejara atraer hacia ella.

Y hay otra razón[23] que puede aducirse: que en la esencia de cada una de las demás cosas no está incluída la idea de complacencia en sí misma; y aun puede que esté un tanto disgustada de sí misma. En cambio, en la realidad del Bien forzosamente está incluido el (acto de) elegirse y quererse a sí mismo; si no, difícilmente podría sentirse complacida en sí misma ninguna otra cosa, ya que las demás cosas se complacen en sí mismas porque participan del Bien o porque se lo imaginan. Ahora bien, hay que ser indulgentes con nuestro vocabulario si, al tratar de hablar acerca de él, nos vemos forzados, para poder expresarnos, a emplear palabras cuyo uso, en rigor, no toleramos. Sobrentiéndase en cada caso un «cuasi». Pues bien, si el Bien subsiste y su propia elección y su propia voluntad lo hacen consubsistir, porque sin ellas no podría existir, y si, por otra parte, no puede ser

[23] Consideración persuasiva tercera (13, 41-59).

múltiple, habrá que unimismar su voluntad, su esencia y su querer. Pero si su querer lo tiene de sí mismo, forzosamente tendrá también de sí mismo su propio ser, con lo que nuestro razonamiento ha descubierto que el Bien se ha hecho a sí mismo. Porque si el Bien tiene de sí mismo su voluntad y su voluntad es como la obra de aquél y se identifica con la realidad de aquél, síguese. que el Bien mismo se ha realizado a sí mismo. Luego no es lo que casualmente resultó ser, sino lo que él mismo quiso ser.

14 Enfoquémoslo desde un nuevo punto de vista[24]. Cada una de las cosas que decimos que son o es lo mismo que su propia esencia o es distinta de ella. Así, una cosa es tal hombre concreto y otra la esencia de hombre; no obstante, ese hombre participa de la esencia de hombre. En cambio, «son la misma cosa el alma y la esencia de alma» —supuesto que el alma es simple y no se predica de otro—, y el Hombre en sí y la Esencia de Hombre. El uno[25], o sea, todo aquél en que el hombre sea distinto de la esencia de hombre, se hace hombre fortuitamente, mientras que la Esencia de Hombre no es hombre fortuitamente. Esto es, «el Hombre en sí es hombre de por sí». Si, pues, la Esencia de hombre es hombre de por sí y no fortuitamente ni por accidente, ¿cómo calificar de fortuito a quien está por encima del Hombre en sí, al Progenitor del Hombre en sí, a aquel a quien pertencen todas las cosas. a una naturaleza más simple que la Esencia de Hombre y más simple, en general, que la Esencia del Ser, si a quien se remonta en dirección a los simple le es impo-

[24] Consideración persuasiva cuarta (14, 1-16).

[25] La traducción mantiene como sujeto «el uno» *tò mén* (14, 6), siguiendo la lectura de A. KIRCHHOFF, *hósōi* «todo aquél en el que» (14, 7).

sible llevarse el azar consigo?[26]. Así que también le será imposible elevar el azar a la altura de lo simplicísimo.

Además[27] conviene rememorar lo que ya hemos dicho en alguna parte, que cada uno de los Seres verdaderos y venidos a la existencia por obra de aquella naturaleza y alguno de entre los sensibles, si hay alguno que sea de la misma condición[28] que los inteligibles por provenir de ellos (entiendo por «de la misma condición» el llevar incluida en su esencia la causa de su existencia, de suerte que el futuro observador pueda decir de cada ser el porqué de cada uno de sus componenetes, por ejemplo por qué el ojo y por qué tal clase de pies en tal clase de animales, y la causa que concurre a que a cada animal le pertenezca cada una de sus partes y a que las partes existan las unas por las otras. ¿Por qué pies de tal longitud?. Porque el animal es así y su rostro es así, por eso también sus pies son así. En general, la mutua armonía de todas las partes es la causa con que se causan unas a otras. ¿Por qué tal órgano?. Porque tal es la esencia del hombre. Así que el ser y la causa del ser son una misma cosa); pues bien, estos seres provienen de una sola fuente, no porque los haya planeado así, sino porque les suministra de golpe todo junto: el porqué del ser y el ser. Es, pues, una fuente del ser y del porqué del ser que proporciona ambas cosas juntamente.

---

[26] No se puede calificar al Uno de fortuito si se remonta en dirección a lo simple y, por tanto, es imposible que lleve al azar consigo. En la traducción se sigue a ENN., que lee, con HARDER, *ei* (14, 14) en lugar de *éti*, como propone la *editio maior*.

[27] Consideración persuasiva quinta (14, 16-42).

[28] En la traducción se tiende que *toioûton* 2 (14, 19) es una anotación marginal que se ha introducido en texto según la regla de A. BRINKMANN, «Ein Schreibgebrauch und seine Bedeutung für die Textkritik», *Rheinisches Museum* 57 (1902), pág. 483.

Ahora bien, cuales son los seres originados, tal es y aún más prototípico, más verdadero y superior a aquellos en excelencia, el Principio de donde provienen. Si, pues, nada existe a la ventura ni al azar, si lo de «porque resultó así por accidente» no es propio de ninguno de cuantos seres contienen en sí mismos la causa de sí mismos, y si, por otra parte, aquél contiene todas las cosas dimanadas de él a fuer de Padre de la razón, de la causa y de la Esencia causativa —cosas todas bien alejadas del azar—, síguese que será el Principio y como el Modelo de cuantas cosas no están en comunión con el azar; será el que real y primordialmente esté limpio de azares, espontaneidades y coincidencias; será causa de sí mismo, será él mismo de por sí mismo y por sí mismo. ¡Es que es él mismo primordialmente, él mismo supraónticamente![29].

Y el mismo que es amable es Amor, Amor de sí mismo[30], pues no es bello de otro modo que de por sí mismo y en sí mismo. Porque tampoco puede consubsistir consigo mismo de otro modo, o sea, a menos que lo que consubsiste y con lo que consubsiste sea una sola y misma cosa. Ahora bien, si lo que consubsiste y con lo que consubsiste son una sola cosa y lo como deseante y lo deseado son una sola cosa, y si, por otra parte, lo deseado lo es en calidad de sustancia y a modo de sustrato, con ello se nos manifiesta de nuevo la identidad del deseo y de la esencia. Y si esto es asi, de nuevo tenemos que él mismo es quien se crea a sí mismo y es señor de si mismo y ha nacido no corno quiso algún otro, sino como quiere él mismo.

[29] El Uno es para Plotino un sujeto absoluto o él mismo. No es ni una cosa ni un objeto, es el sujeto puro absoluto y solitario. El por él mismo se contrapone a la dispersión de la individualidad. Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self,* Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 91.

[30] Consideración persuasiva sexta (15, 1-10).

Y aún hay más[31]: al afirmar que ni él recibe nada en sí mismo ni ningún otro lo recibe a él, también por este concepto lo excluimos de ser tal como es por casualidad, no sólo porque lo aislamos y lo depuramos de toda otra cosa, sino porque, a veces, nosotros mismos podemos descubrir dentro de nosotros mismos una naturaleza semejante, sin rastro de cuantas otras partes están adheridas a nosotros y por las que somos susceptibles de sufrir cualquier vicisitud que por ventura nos sobrevenga. Porque todas las otras partes de nuestro ser son esclavas, están expuestas a azares y agregadas a nosotros como por casualidad. Sólo a esa otra parte de nosotros le compete el señorío de sí y la autonomía merced a la actividad de una luz «boniforme», de una luz buena y superior a la inteligencia como dotada que está de una superintelectividad no importada. Si nos encaramamos a esa parte de nosotros y nos transformamos en esa sola y nos despojamos de las demás, ¿ese nuevo yo nuestro cómo lo calificaríamos sino de más que libre y más que autónomo? Y entonces ¿quién podría vincularnos al mundo de azar, de lo casual y adventicio, una vez que nos hayamos transformado en vida verdadera o nos hayamos instalado en aquella parte de nosotros que no tiene aditamentos, sino que está ella sola?

Así, pues, las demás partes, aisladas, no pueden ser autosuficientes para ser lo que son; ésta, en cambio, es lo que es aun aislada. Ahora bien, la primera Hipóstasis no consiste en algo inanimado ni en una vida irracional, ya que ésta es endeble para poder ser, como que es un desparramamiento de razón y una indeterminación. Pero a medida que la vida se aproxima a la razón, va dejando el acaso. ya que lo conforme a razón no es por acaso. Y si seguimos subiendo,

[31] Consideración persuasiva septima (15, 10-36).

aquello no es ya razón, sino más precioso que la razón[32]. ¡Tan lejos está de ser un resultado casual!. Es que es de por sí misma, raíz de la razón y en ella terminan todas las cosas, cual si fuera principio y fundamento de un árbol gigantesco que viviera conforme a razón. Es que es una raíz que permanece en sí misma al par que proporciona al árbol el ser conforme a la razón que recibió[33].

16 Pero puesto que decimos, y así parece, que el Bien está en todas partes a la vez que no está en ninguna parte[34], es menester recapacitar sobre esto y pensar qué consecuencias hay que sacar sobre lo que investigamos enfocándolo desde este punto de vista. Porque si no está en ninguna parte, no es adventicio en ninguna parte; y si está en todas partes, está en todas partes con toda su grandeza. Así que ese «en todas partes» y ese «dondequiera» es él mismo: no está en ese dondequiera, sino que él mismo es el dondequiera y permite a las demás cosas yuxtaponerse en ese dondequiera.

Ahora bien, quien ocupa un puesto altísimo, mejor dicho, no lo ocupa sino que él mismo es altísimo[35], tiene a las demás cosas bajo sus servidumbre; no siendo adventicio a ellas, sino las demás a él, mejor dicho, estando las demás al-

[32] El misterio de la inteligencia consiste en que no puede encontrar su perfección sino en el Bien supremo y no lo puede alcanzar sino por la virtud del Bien que opera en ella. Véase R. Arnou, «L'acte de l'intelligence: en tant qu'elle n'est pas intelligence: Quelques considérations sur la nature de l'intelligence selon Plotin», *Mélanges Joseph Maréchal,* 2 vols. París, Desclée de Brouwer, 1950, pág. 259.

[33] La inteligencia no puede conocer otras cosas sin fundamentar también el conocimiento y la ciencia de ella misma. Así, pues, conoce a la vez a ella misma y a los inteligibles. (V, 3, 1, 15). Véase P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard,* París, Études Augustiniennes, 1974, I, págs. 83 ss.

[34] Consideración persuasiva octava (16, 1-8).

[35] Consideración persuasiva novena (16, 8-18).

rededor de él, no centrando él su mirada en ellas, sino aquellas en él. El, en cambio, como que se adentra en sí mismo y como que se ama a sí mismo, Luminosidad pura, siendo él mismo lo mismísimo que ama, esto es, dándose existencia a sí mismo, puesto que es una actividad permanente, y la cosa más amable es una especie de inteligencia; ahora bien, la inteligencia es acto; luego él mismo es acto. Pero, no de ningún otro. Luego él mismo es acto de sí mismo. Luego no es tal como resultó por accidente, sino conforme a su propia actividad.

Hay, por tanto, una razón más[36]: si existe ante todo porque como que se apoya en sí mismo y como que se mira a sí mismo; si su cuasiser consiste en esto: en mirarse a sí mismo, síguese que como que se crea a sí mismo. Luego no es como quiso la suerte, sino como quiere él mismo, y su querer mismo no es casual ni es como es por accidente. Porque como es el querer de la cosa más eximia, no es casual.

Pero que semejante prepensión de sí mismo a sí mismo, siendo como es una cuasiactividad de sí mismo y una permanencia en sí mismo, hace que sea lo que es, lo atestigua la suposición contraria[37]. Porque si propendiera a salirse de sí mismo, destruiría su ser lo que es. Luego su ser lo que es consiste en la actividad dirigida a sí mismo, a sí mismo trayendo consigo su propia actividad. Si, pues, su propia actividad no ha nacido, sino que existió siempre y era una especie de Velación sin ser distinto el que estaba en vela de la Velación, Velación y Superintelección[38] siempreexistente,

[36] Consideración persuasiva décima (16, 18-24).

[37] Consideración persuasiva undécima (16, 24-35).

[38] Plotino reconoce una cierta clase de conciencia o conocimiento *nóēsis* que se puede atribuir al Uno, al Primer Principio. Pero el conocimiento de un Ser infinito es tan diferente de lo que es finito que no se puede describir en términos finitos *(hypernóēsis, epibolḗ, katanóēsis)*. Siempre te-

síguese que es tal y como era su Velación. Ahora bien, esta Velación está más allá de la Esencia, de la Inteligencia y de la Vida pensante. Pero el Bien también está más allá. Luego el Bien es una actividad por encima de la Inteligencia, del Pensamiento y de la Vida. Pero estas cosas provienen de él y no de otro. Luego de él y nacido de él le viene su propio ser. Luego no es tal y como resultó ser por accidente, sino tal y como él mismo quiso ser[39].

17 He aquí un argumento más[40]: decimos que las cosas del universo, una a una, y el universo sensible son tal como si fuesen tal y como las hubiera decidido la voluntad del Hacedor, es decir, son tal como si éste las hubiera realizado tras haberlas proyectado y previsto mediante cálculos providentes. Pero la verdad es que, estando siempre en ese estado y sucediendo siempre de ese modo, sus principios racionales yacen fijos en un orden más armonioso coexistiendo por siempre con los inteligibles. Así que las cosas de allá sobrepasan la providencia y sobrepasan la decisión, y cuantas cosas existen en el ámbito del Ser existen estables por siempre en estado intelectivo.

Así que si alguien llama providencia a ese estado, entiéndalo en este sentido: que anteriormente a este universo existe una Inteligencia estable, de la cual y conforme a la cual proviene este universo. Si, pues, la Inteligencia es anterior a todas las cosas y semejante Inteligencia es principio,

---

niendo en cuenta que el Uno no es lo que «es por accidente» sino lo que «quiso ser». Véase J. M. RIST, *Plotinus: the Road to Reality*, Cambridge, University Press, 1967, págs. 42-52.

[39] Si ha de haber algo que incluya alguna clase de actividad «intelectual», algún tipo de conocimiento, en el nivel del Uno, se ha de introducir algún término que sugiera una total transparencia (V 4, 2, 16: *pántēi diakritikòn heautoû)*, una situación de ser consciente.

[40] Consideración persuasiva duodécima (17, 1-27).

no será como es por casualidad: múltiple, sí, pero en consonancia consigo misma y como coordinada en unidad. Porque una cosa múltiple pero con multiplicidad coordinada, un conjunto de razones pero de razones englobadas de punta a cabo en unidad, no es como es por casualidad ni por accidente, antes al contrario está bien lejos de la casualidad, es contraria a ella y está tan fundada en una razón cuanto la casualidad lo está en una sinrazón. Y si lo anterior a semejante cosa es Principio, es evidente que será contiguo a esa cosa tan razonada, y esa cosa tan razonada[41] será conforme a dicho Principio, participará de él y será tal como quiera aquél y la potencia de aquél. Aquél es, por tanto, indimensional[42], Razón unitotal, Unidad-Número y Unidad mayor y más potente que lo generado. Nada más grande ni más excelso que aquél. Luego tampoco le viene de otro ni el ser ni el ser cual es. Luego él mismo es por sí mismo lo que es, centrado y adentrado en sí mismo, de manera que ni siquiera por ese respecto esté centrado en lo de fuera ni en otro, sino todo él en sí mismo.

Más tú, al buscar algo, no lo busques fuera de él; a él 18
mismo déjalo[43]. Porque él mismo es lo de fuera: contorno y medida de todas las cosas. O mejor, él mismo está dentro, en el fondo: lo otro está fuera de él y como alrededor de él, en contacto con él y suspendido de él; eso otro es todo lo

---

[41] No se trata de un calificativo del Primer Principio, como supone la *editio maior, legómenon*, sino de las cosas enrazonadas que le son contiguas y conformes a Él, por eso la traducción en VI 8, 17, 20 sigue la lectura de A. KIRCHHOFF, *lelogōménon*.

[42] En la traducción se pasa por alto el acusativo de dirección ⟨*eis*⟩ *pánta*, sugerido por V. CILENTO, para excluir toda posible dispersión del Primer Principio en lo múltiple. Véase el paralelo de VI 7, 14, 11-12, *hèn pollá*.

[43] Consideración persuasiva decimotercera (cap. 18).

que sea Razón e Inteligencia. Aunque será más bien Inteligencia por estar en contacto con él y en cuanto en contacto con él y suspendido de él. Como de aquél le viene el ser Inteligencia.

Del mismo modo, pues, que admitiríamos que un círculo que esté en contacto a la redonda con un centro recibe su fuerza del centro y es como centriforme por cuanto los radios del círculo, convergiendo en un solo centro, hacen que sus extremidades del lado del centro se asemejen al punto en que convergen y del que brotaron, por así decirlo, mientras que el centro es de mayor entidad que los radios y que sus extremidades, que son puntos de los radios mismos (son, eso sí, semejantes al centro, pero son meros rastros borrosos de aquél, del que los genera, pues que también genera los radios, que poseen a aquél por todas partes; y a través de los radios se manifiesta como es aquél: algo que se ha desarrolado, diríamos, sin haberse desarrolado); pues así también es como hay que concebir la Inteligencia y el Ser: nacido y como difundido, desarrolado y suspendido de aquél, por su propia naturaleza intelectiva da testimonio de cómo es aquél: una especie de Inteligencia en unidad que no es Inteligencia, pues es unidad.

Del mismo modo, pues, que allá el centro no es los radios ni el círculo, sino el padre del círculo y de los radios, que ha dejado huellas de sí y que, en virtud de su inmutable potencia, ha generado los radios y el círculo, los cuales, no careciendo de cierto vigor, no están del todo desconcetados del centro; pues así también es de creer que aquél, rodeado como está por la potencia intelectiva, es el Modelo de una especie de imagen de sí mismo, que es Inteligencia en unidad; una imagen suscitada, diríamos, por una multiplicidad y hacia una multiplicidad y convertida en Inteligencia gracias a esa multiplicidad, toda vez que aquél, manteniéndose

anterior a la Inteligencia como la Potencia de ésta, engendró una multiplicidad de inteligencias[44].

Así pues[45], ¿qué coincidencia —llámese espontaneidad o casualidad— puede acercarse a semejante Potencia, autora de la Inteligencia y realmente creadora? Porque cual es lo que hay en la Inteligencia, tal es y de mucha mayor entidad que eso lo que está en aquel Uno: es como una luz que se esparce en una gran extensión emanando de una sola fuente luminosa que se queda en sí misma. La luz esparcida no es más que una imagen; la verdadera es aquella de donde dimana. Sin embargo, no es de una especie distinta la imagen esparcida, la Inteligencia, la cual no es casualidad, sino que cada una de sus partes es razón y causa. Empero aquél es Causa de la causa; luego es causa en mayor grado: causantísimo, diríamos; causa en sentido más verdadero, porque contiene en sí todas juntas las causas intelectivas que están a punto de brotar de él y porque es Progenitor de lo que es no por casualidad, sino como él mismo quiso. Ahora bien, su querer no era un querer irracional, ni de lo casual ni como se le antojó a él, sino como debía ser, pues allá no habla nada casual.

De ahí que Platón hable de «lo debido» y de la «oportunidad», deseando significar en lo posible que no es un resultado fortuito; lejos de la ventura, lo que él es, eso es lo debido. Si, pues, eso es lo debido, no es eso sin razón; y si es

[44] En este pasaje, VI 8, 18, 25-30, lleno de dificultades textuales, aparece claro en la traducción el pensamiento de Plotino. El Primer Principio es Modelo de una imagen de sí mismo que es la Inteligencia y es origen de la multiplicidad. La Inteligencia procede del Uno-Bien y el Alma de la Inteligencia como una especie de desbordamiento de la sobreabaundancia de sus respectivos principios. Véase *Introd. gen.*, pág. 30, secc 16, 2.

[45] En la traducción se ha optado en este lugar por un punto y aparte, donde la *editio maior* señala un anacoluto.

oportunidad, es Señor absoluto entre los posteriores a él y lo es antes para sí mismo; y no es lo que es como a la ventura, sino tal y como él mismo quiso, puesto que quiere lo debido y lo debido y el acto de lo debido es una sola cosa. Y es lo debido no a modo de un sujeto, sino a modo de un acto primero que se muestra siendo precisamente lo que debía. Porque así es como hay que expresarle por imposibilidad de expresarle como uno quisiera.

19 Atraído, pues, hacia aquél por las consideraciones aducidas, trata de captarlo a él mismo. Lo contemplarás sin poder tú mismo decir cuanto quisieras. Mas al ver a aquél en sí mismo, desechando todo razonamiento, declararás que aquél es lo que es de por sí mismo, de tal manera que si tuviera Esencia, la Esencia sería su esclava y como que provendría de él. Y al verlo, ya no te atreverías a decir lo de que «resultó así por accidente». Ni puedes en absoluto proferirlo. Porque si la osaras, quedarías sobrecogido; y no podrías, ni aun lanzándote a ello, decir de él dónde está, pues se te presentaría por doquier como antes los ojos del alma, y dondequiera que fijaras tu mirada, lo verías; a no ser que dejándote de Dios, fijaras tu mirada en otra parte sin pensar más en él. Pero tal vez es menester pensar que la expresión «más allá de la Esencia» la emplearon los filósofos de antaño enigmáticamente, esto es, no sólo porque engendra la Esencia, sino también porque no está bajo la servidumbre ni de la Esencia ni de sí mismo, ni es para él la Esencia su principio, sino que siendo él Principio de la Esencia, no creó la Esencia para sí, sino que habiéndole creado, la dejó estar fuera de sí, como quien no necesitaba para nada del Ser, él, que creó el Ser. Y, por tanto, tampoco crea el «es» conforme a lo que él es.

20 —¿Cómo? ¿No se sigue de ahí —dirá alguno— que antes de originarse ya se había originado? Porque si se crea a sí mismo, por lo de «a sí mismo», no existe todavía, pero

por lo de «crea», ya existe, existiendo a él mismo antes de sí mismo como creado[46].

—A esto hay que responder que en modo alguno hay que concebirlo como creado, sino como creante, coincidiendo su propia acción creativa como desligada, o sea, no de forma que de su propia acción creativa resulte un producto distinto, sino siendo él mismo actividad[47], no actividad realizadora, sino todo él actividad, pues no son dos cosas, sino un sola. Porque tampoco hay que tener miedo de cocebir actividad sin Esencia, antes bien hay que concebir su a modo de Hipóstasis ni más ni menos que como actividad. Pero si uno lo concibiera como Hipóstasis sin actividad, resultaría que quien es Principio sería defectuoso y que el Principio más perfecto de todos sería imperfecto. Y si le añadiera actividad, no preservaría su unidad. Si, pues, la actividad es más perfecta que la Esencia y lo primero es perfectísimo, síguese que será, antes que nada, actividad. Tan pronto, pues, como ha ejercido su actividad, ya es lo que es; ya no hay modo de que existiera antes de haberse originado. Porque ya entonces[48] no existía antes de haberse originado, sino que existía ya todo entero.

---

[46] El Uno es causado pero no causado por o de alguna manera a cualquier otra cosa, tiene que ser causa de sí mismo. Plotino asume el lenguaje no de la filosofía sino de la teología. Probablemente ya los escritores cristianos (y se supone que otros también) hablaban de la voluntad de Dios. El Uno es lo «que quiere ser», no lo «que acontece ser» (VI 8, 16, 38-39). Véase J. M. Rist, «The One of Plotinus and the God of Aristotle», *The Review of Metaphysics*, 27 (September 1973) pág. 84.

[47] La traducción lee, como Enn, *álla oúsês*. El Uno es la causa de la existencia pero no sólo en el sentido aristotélico de la causa final sino que es una actividad *a partir del* Uno y *propia del* Uno (V 4, 2, 27). Es el poder del Uno el que perpetuamente engendra el cosmos y lo mantiene en el ser.

[48] Para la traducción se sigue la conjetura de la *editio maior, tóte*. No hay razón para suponer, al contrario la hay para negarlo que Plotino separe

Siendo, pues, como es una actividad no esclavizada a una Esencia es puramente libre, y de ese modo él mismo es él mismo de por sí mismo. Porque si fuera otro quien lo conservara en su ser, no sería él mismo primer originario de sí mismo. Pero si se dice con toda razón que él mismo se mantiene a sí mismo, síguese que él mismo es también quien se produce a sí mismo, dado que lo que por naturaleza mantiene a una cosa es también lo que incialmente la ha hecho existir. Si, pues, haubiera habido un tiempo en que empezó a existir, se podría decir con toda propiedad lo de que se creó a sí mismo; pero como en realidad era lo mismo que es aun antes de que existiera la eternidad, entiéndase bien su autocreación como la coincidencia de su creación consigo mismo, pues que su ser es una sola cosa con su eterna actividad creativa y cuasi generativa. De ahí también lo de que «manda en sí mismo». Si fuera dos cosas, sería una expresión apropiada; pero si es una sola, allí no hay más que el que manda, ya que no tiene en quién mandar.

—Entonces, ¿cómo es que manda, si no tiene en quién mandar?.

—Aquí lo de que manda se refiera a que antes que él no había nada. Pero si no había nada, es el primero; primero no en orden, sino en señorío y en poder puramente autónomo; pero si puramente, no cabe concebir allá nada que no exista autonómicamente. Todo él existe, pues, autonómicamente en sí mismo. ¿Qué hay, pues, en él que no sea él mismo?. ¿Qué que no sea activo?. ¿Qué, en fin, que no sea su propia obra? Porque si hubiera algo en él que no fuera su propia obra, no sería puramente ni autónomo ni todopoderoso, pues ni sería

el conocer del querer. Lo que se subraya aquí es la naturaleza indivisible de la actividad del Uno.

señor de aquello ni sería todopoderoso. Al menos, no tiene poder en lo que él mismo no es dueño de crear.

—Entonces, ¿podría hacerse a sí mismo distinto de co- 21
mo se hizo?

—No. Porque no pueda hacerse malo, no vamos a negar todavía que se haga bueno. Porque allá el poder no consiste en poder hacer cosas contrarias, sino en una inquebrantable e inamovible potencia, que es potencia por excelencia cuando no se salga de la unidad. Y es que el poder hacer cosas contrarias implica impotencia para quedarse en lo óptimo. Ahora bien, esa actividad creativa suya de que hablamos debe existir de una vez para siempre, porque es eximia. Y ¿quién podría desviarla, si ha nacido por voluntad de Dios y es voluntad?

—¿Nacida, por tanto, por voluntad de quien no existía todavía? Y ¿cómo puede ser voluntad de aquél, que por su propia sustancia carece de voluntad? ¿De dónde le vendrá, pues, la voluntad? ¿De una esencia inoperante?

—Es que ya en su esencia había voluntad. Luego no hay nada distinto de su esencia. Si no, habría algo que no estaba todavía, por ejemplo la voluntad. Luego todo era voluntad, y en él no hay nada que carezca de voluntad. Luego nada tampoco anterior a la voluntad. Luego él mismo es, ante todo, la voluntad. De él vale, por tanto, lo de «como quiso» y «conforme quiso», y lo consiguiente a su voluntad no es sino lo que tal voluntad engendró. Pero en si mismo ya no engendró nada, porque ya era esto.

Lo de que se sostiene a sí mismo, hay que entender que se quiere decir, si se usa esa expresión rectamente, que cuantas otras cosas existen, se sostienen por él, pues que existen en virtud de una cierta participación en él y a él son reducibles todas ellas, pero qué él mismo existe ya de por sí mismo, sin necesidad de sustentación ni de participación. Bien

al contrario, es todas las cosas por sí mismo, o mejor, no es ninguna, ni necesita de ninguna para sí[49].

Pero tú, cuando lo expreses o lo pienses, prescinde de todas las otras cosas: prescindiendo de todas y reteniéndolo a él solo, no busques qué añadirle; indaga más bien si no habrá quedado aún algo en tu mente que no se lo hayas quitado. Porque bien puede ser que tú mismo hayas entrado en contacto con alguien sobre el que ya no es posible ni decir ni concebir otra cosa. Solitario en su solio empíreo, ése si que es verdaderamente libre, pues ni siquiera es esclavo de sí mismo, sino que es solamente él mismo y realmente él mismo, supuesto que cada una de las demás cosas es a la vez ella misma y otra.

---

[49] En la traducción se considera VI 8, 21, 21-25 un sólo párrafo en el que se pone de manifiesto la integridad del Uno *(autós,* como en ENN, separándose del *autoîs* de la *editio maior)* sin necesidad de ser sustentado ni participar de las cosas que son reductibles a Él.

VI 9 (9) SOBRE EL BIEN O EL UNO

INTRODUCCIÓN

Este tratado primerizo, el número 9 en el orden cronológico de Profirio, constituye la primera presentación clara que Plotino hace del Uno como el principio último y de la unión con él como el fin de la vida filosófica o espiritual. Es el primer tratado (y uno de los más claros y potentes) de sus grandes ascensos de la mente, en los cuales usa de la razón filosófica todo lo lejos que puede ir para mostrar el camino, y urge al mismo tiempo a sus lectores a traspasar cualquier realidad pensable para acceder a la unión que nos pretende describir. Aunque el tratado está dirigido a un círculo más amplio de lectores que en el caso de las obras más técnicas como VI 1-3, la discusión de las categorías, o VI 6, sobre los números, sin embargo tiene como fin el ser leído solamente por los pocos elegidos de entre sus amigos y discípulos que eran capaces de hacer el tremendo esfuerzo moral y espiritual que exige un paso por este camino y alcanzar el fin, y que ya habían aceptado totalmente los fundamentos de la religión filosófica platónica e intentaban vivir la vida filosófica. Comienza con unas observaciones bastante comunes sobre la escala de la unidad y la necesidad de la unidad para la existencia de algo. Lleva con bastante rapidez a través del mundo de las formas platónico, que es también la inteligencia divina (lugar donde muchos platónicos y posteriores teistas

desearían parar) hasta su fuente, y concluye con un pasaje (no una descripción) acerca de la unión mística que se ha convertido en un clásico, aunque no se debe leer ni pensar aisladamente del resto de las *Enéadas*. Se han de tener en cuenta especialmente las dos grandes obras que le preceden en el orden de las Enéadas, aunque fueran escritas algunos años más tarde: VI 7 (38) y VI 8 (39)

SINOPSIS

I. Existencia del uno (caps. 1-2).

1. La unidad fundamento del ser (1, 1-17).
2. El alma no es el principio último de unidad ni es el Uno (1, 17-43).
3. La Inteligencia no es el principio último de unidad ni es el Uno (cap. 2).

II. Naturaleza del uno (caps. 3-11).

1. Condiciones para el conocimiento de la naturaleza del Uno (caps. 3-4).
2. Conocimiento racional del Uno: pedagogía del lógos (caps. 5-6).
3. Experiencia del Uno (caps. 7-11).

Todos los seres por la unidad son seres, así cuantos son 1
Seres primariamente como cuantos de un modo u otro se cuentan entre los seres. Porque ¿qué podrían ser si no fueran unos, toda vez que, desprovistos de ser un esto o aquello, no son esto o aquello?[1]. Un ejército no es ejército si no es uno, ni un coro coro ni un rebaño rebaño si no son unos. Pero tampoco una casa es casa ni una nave es nave si no poseen la unidad, puesto que la casa es una y nave es una; perdida la unidad, ni la casa será ya casa ni la nave nave. Las magnitudes continuas, por tanto, si la unidad no estuviera presente en ellas, no serían lo que son: es un hecho al menos que, seccionadas, mudan de ser en la medida en que pierden la unidad. Asimismo los cuerpos de las plantas y de los animales, cada uno es uno; pero si, abandonada la unidad, se fragmentan en una multiplicidad, pierden la esencia que les era propia; ya no son lo que eran, sino que se convierten en otras, siempre que estas otras sean unas[2]. La salud, en fin, será salud, cuando el cuerpo estuviere organizado en unidad; la belleza será belleza, cuando la naturaleza de la uni-

---

[1] En la traducción se entiende que todo el párrafo desde 1, 3, *tí gár,* hasta *ouk estin ekeîna* es una interrogativa directa. Las cosas son lo que son porque son uno, sin unidad dejan de ser cosas.

[2] El Uno es a la vez el principio del que provienen y del que penden todas las cosas y el término final al que miran, al que aspiran y al que deben volverse todas ellas: es como un centro del que parten y en el que convergen todos los radios. Véase *Introd. gen.,* pág. 27, secc. 15.

dad aunare las partes, y la virtud del alma será virtud cuando estuviere aunada en unidad y unanimidad.

—Entonces, puesto que el alma reduce a unidad todas las cosas creándolas, modelándolas, configurándolas y coordinándolas, ¿habrá que remontarse hasta el alma y afirmar que ella es quien suministra la unidad y que ella es el Uno?

—No, sino que, suministrando el alma a los cuerpos las otras cosas, el alma no es lo que confiere, por ejemplo configuración y forma, sino que éstas son distintas de ella, así también hay que pensar que, si bien confiere unidad, la confiere como don distinto de ella, y que contemplando la unidad de cada cosa, hace una a cada cosa. Así, contemplando al Hombre, crea un hombre tomando junto con el Hombre la unidad que hay en el Hombre. La razón de ello es que de los seres de los que se predica la unidad, cada uno es uno en la misma medida en que posee el ser, en tal manera que los que son seres en menor grado, poseen la unidad en menor grado, mientras que los que lo son en mayor grado, poseen la unidad en mayor grado. Pues así también el alma, aunque distinta de la unidad, en razón de un mayor y más real grado de ser, posee un mayor grado de unidad. Y, sin embargo, no es el Uno mismo. Porque el alma es una, y así, la unidad es en cierto modo accesoria: «alma» y «una» son dos cosas distintas, como lo son «cuerpo» y «uno». Los agregados, por ejemplo un coro, están lejísimos del Uno; los contínuos, más cerca; pero más todavía el alma, aunque también ella es una por participación.

Mas si alguno trata de identificar el alma con el Uno alegando que, sin ser una, tampoco podría ser alma, en primer lugar también las demás cosas son cada uno lo que son por concomitancia con la unidad; pero, sin embargo, el Uno es distinto de ellas: «cuerpo» y «uno» no son, efectivamente, la misma cosa, sino que el cuerpo participa de la unidad.

En segundo lugar, el alma, aun el alma una y aun cuando no conste de partes, es multiple, porque en el alma hay muchísimas potencias —la de razonar, la de apetecer, la de percibir—, ligadas como por un vínculo, por la unidad.

La conclusión es que el alma, por ser ella misma una, imparte a otros la unidad; pero ella misma recibe de otro la unidad.

2 —¿Será, entonces, que, en los unos particulares, la esencia de cada uno no se identifica con su unidad, pero que, en el Ser y la Esencia total, la Esencia se identifica con el Ser y con el Uno, de suerte que, si hallaste el Ser, has hallado el Uno y que la Esencia en sí es el Uno en sí?[3]. Es decir que, si la Esencia es Inteligencia, también el Uno es Inteligencia, siendo a la vez Ser primario y Uno primario; y haciendo a los demás partícipes del ser, de ese modo y en la misma medida, les hace también partícipes de la unidad. Porque ¿de qué otra cosa, fuera de aquellos, podría uno decir que «es en sí»? Porque o el Uno es lo mismo que el Ser —pues «hombre» y «un hombre» es la misma cosa— o si hay una especie de número para cada cosa, entonces así como de dos cosas dices «dos», así de una sola dirás «uno»[4]. Si, pues, el número es propio de los seres, también el Uno lo será y habrá que investigar en qué consiste. Pero si el «numerar» no es más que un acto del alma mientras recorre las cosas, el Uno no será nada en la realidad. Ahora bien, la razón mostraba que cada cosa, si perdiere la unidad, ni siquiera existi-

[3] Orígenes está presente en este pasaje de Plotino (VI 9, 2, 1-6) como lo confirma la cita de PROCLO en *Teologia platónica* II 4, 9-11 (Ed. H.D. Saffrey - L.G. Westerink, París, Les Belles Lettres, 1974, pág. 31)

[4] El principio de todas las cosas no es ninguna de ellas, sino anterior a todas ellas. Plotino hace ver que la autointelección y la autoconciencia son incompatibles con la absoluta anterioridad, simplicidad, autoeficiencia y soberanía del primer principio. Véase *Introd. gen.*, pág. 37, secc 15.

rá en absoluto. Es, pues, preciso considerar si, en cada ser particular, la unidad es lo mismo que el ser y si el Ser total es lo mismo que el Uno total.

—Pero si el ser de cada cosa es una multiplicidad y la unidad, en cambio, no puede ser multiplicidad, una cosa será el ser y otra la unidad. Es un hecho al menos que el hombre es animal y racional: es una multiplicidad de partes, y esta multiplicidad está ligada por una unidad. Luego «hombre» y «uno» son dos cosas distintas, dado que aquél es divisible y éste indivisible. Es más, el Ser total, conteniendo en sí todos los Seres, es tanto más una multiplicidad y distinto del Uno, sólo que posee la unidad por comunión y participación. Además, el Ser posee vida, porque no es un cadáver, [no lo es]. Luego el Ser es una multiplicidad. Y si el Ser es Inteligencia, también por este concepto será forzosamente una multiplicidad. Y más aún si abarca las Formas, porque la Forma no es una, sino número más bien, así cada Forma particular como la Forma universal; es una del mismo modo que el cosmos puede ser uno.

En suma, el Uno es el primero mientras que la Inteligencia, las Formas y el Ser no son primeros. En efecto, cada Forma consta de una multiplicidad, es compuesta y es posterior, ya que los componentes de cada cosa son anteriores a ésta. Pero que la Inteligencia no puede ser lo primero, está claro además por las razones siguientes: la Inteligencia se ocupa necesariamente en pensar y la Inteligencia más eximia, la que no mira al exterior, piensa necesariamente al anterior a ella, ya que al volverse a sí misma, se vuelve a su Principio. Además, si ella misma es a la vez lo pensante y lo pensado, será doble y no simple, y no será el Uno. Y si mira a otro, mirará con toda seguridad al superior y anterior a ella; pero si se mira a sí misma a la vez que al superior a ella también por este concepto será segunda.

Y así, a la Inteligencia hay que caracterizarla como sigue: está presente al Bien y al Primero y dirige su mirada hacia aquél; pero a la vez está consigo misma y se piensa a sí misma, y se piensa a sí misma como idéntica a todas las cosas. Luego, siendo multiforme, dista mucho de ser el Uno. Luego el Uno no es ni todas las cosas, porque, si no, ya no sería uno, ni Inteligencia, porque, si no, también por ese respecto sería todas las cosas, dado que la Inteligencia es todas las cosas, ni el Ser, pues el Ser es todas las cosas.

¿Qué será, pues, el Uno? ¿Cuál será su naturaleza? Nada 3
extraño que no sea fácil expresarlo, cuando tampoco es fácil expresar el Ser y la Forma. Y eso que nuestro conocimiento se apoya en formas. Pero cuanto más se adentra el alma en algo carente de forma, al no poder abarcarlo por falta de una impronta que la determine y como que la marque con variedad de rasgos, tanto más se escurre y más miedo tiene de no aprehender nada. Y por eso se fatiga entre tales objetos, y cayendo de tumbo en tumbo, desciende gustosa más y más hasta hacer pie en algo sensible cual si descansara en tierra firme. Le pasa como a la vista cuando, fatigada de mirar objetos minúsculos, recae gustosa sobre los grandes. Mas cuando el alma se propone por sí misma, limitándose a ver y a ser una sola cosa por ser una sola cosa con su objeto, piensa que aún no tiene lo que busca; piensa así porque no es distinta del objeto pensado. Y, sin embargo, así es como debe proceder quien haya de filosofar sobre el Uno[5].

[5] Plotino enseña que a la Inteligencia corresponden las Esencias-Formas extraídas, a su vez, del Uno-Bien; al Alma superior, los *Lógoi* superiores recibidos de la Inteligencia, y a la inferior, los *Lógoi* inferiores recibidos del superior, por debajo de los cuales ya sólo quedan los *Lógoi* ínfimos, que son los que la Naturaleza infunde en materia en orden a estructurarla. Véase *Introd. gen.*, pág. 73, secc. 58.

Así pues, puesto que lo que buscamos es Uno, puesto que examinamos el Principio de todas las cosas, el Bien y el Primero, no hay que alejarse de los alrededores de las realidades primeras cayendo en las postreras, sino lanzarse y reconducirse desde las sensibles, que son las postreras, hasta las primeras; hay que haberse liberado de toda maldad, como quien se afana por dirigirse al Bien; hay que haberse encaramado sobre el propio principio interior y hacerse de múltiple uno, como quien va a ser espectador del Principio y del Uno. Es menester, por tanto, hacerse inteligencia y confiar y someter la propia alma a la inteligencia para que aquella, estando despierta, reciba lo que ésta ve; y luego, con esa inteligencia, contemplar el Uno sin añadir sensación alguna ni admitir en ella nada venido de ésta, sino contemplar lo purísimo con la inteligencia pura y con el ápice de la inteligencia.

Quienquiera, pues, que aprestado para la contemplación de semejante naturaleza, se imaginare en ella magnitud, figura o masa, es que no lleva la inteligencia por guía de su contemplación: la inteligencia es incapaz por naturaleza de representarse tales cosas; tal representación es propia de la sensación y del juicio subsiguiente a la sensación. Bien al contrario, hay que aceptar de parte de la inteligencia el anuncio de lo que es capaz; pero de lo que la inteligencia es capaz es de ver o los propios inteligibles o los anteriores a ella[6]. Ahora bien, ya los inteligibles inmanentes en ella son puros, pero más puros y simples son los anteriores a ella, mejor dicho, el anterior a ella. Luego tampoco es inteligencia, sino anterior a ella; porque la inteligencia es alguno de

[6] La traducción omite *è tà par' autoû* VI 9, 3, 34 por corresponder a una nota marginal como señala A. Brinkmann, «Ein Schreibgebrauch und seine Bedeutung für die Textkritik», *Rheinisches Museum,* 57 (1902), pág. 482.

los seres, mientras aquél no es alguno, sino anterior a cada uno. Tampoco es ser, porque el ser tiene una a modo de configuración, mientras que aquél carece de configuración, aun de la inteligible. Porque la Naturaleza del Uno, siendo como es progenitora de todas las cosas, no es ninguna de ellas. No tiene, pues, ni quididad, ni cualidad, ni cuantidad, ni inteligencia ni alma. Tampoco está en movimiento, ni tampoco en reposo, no en un lugar, no en el tiempo, sino que es «autosubsistente y uniforme»[7], mejor dicho, aforme, anterior a toda forma, anterior al movimiento, anterior al reposo. Porque todas estas cosas son anejas al ser, al que hacen múltiple.

—Y ¿por qué?, si no está en movimiento, no está en reposo?

—Porque es en el ser donde se dan, forzosamente, uno de esos dos contrarios o ambos. Además, lo que está en reposo está en reposo en virtud del reposo, y así, no es lo mismo que el reposo; así que el reposo le será accesorio, y ya no permanecerá simple. Y es que aun el predicado «causa» no es un predicado accesorio a él, sino a nosotros, porque tenemos algo recibido de él, estando aquél en sí mismo. Pero hablando con propiedad, no hay que decir ni «aquél» ni «estando»[8], sino, rondándolo desde fuera, por así decirlo, tratar de interpretar nuestras propias experiencias, unas veces de cerca y otras retrocediendo por las dificultades que lo rodean.

---

[7] *Monoeidés* es un término que usa PLATÓN en un pasaje del *Banquete* 211a2, que inspira el presente. Denota —como apunta Gil— que es el único individuo de su clase por «específicamente uno». Véase PLATON, *Banquete, Fedón, Fedro* [Trad. e introd. de L. GIL], Madrid, Guadarrama, 1969, pág. 99, nota 65.

[8] Para la traducción se opta por la lectura de ENN. *ontôs* para expresar que implica la existencia real. Platón usa el término con más frecuencia en los últimos diálogos que en los primeros. Véase H. G. LIDDEL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon,* Oxford, Clarendon Press, 1968.

4 La dificultad surge principalmente porque la comprensión de aquél no se logra ni por ciencia ni por intuición, como los demás inteligibles sino por una presencia superior a la ciencia[9]. Ahora bien, el alma se aparta de ser una, es decir, deja de ser del todo una siempre que adquiere ciencia de alguna cosa. Porque la ciencia es razonamiento, y el razonamiento es multiplicidad. El alma, pues deja atrás la unidad cayendo en el número y en la multiplicidad. Es preciso, por tanto, transponer la ciencia y no salirse en modo alguno de la unidad; bien al contrario, hay que abandonar la ciencia y los escibles y todo otro espectáculo aunque sea bello. Porque toda belleza es posterior a aquél y proviene de aquél, como toda luz del día proviene del sol. Y por eso dice Platón que es «inefable» e indescriptible. Pero hablamos y escribimos acerca de él como señalando el camino a quien desee un punto de contemplación, tratando de remitirle a aquél y de despertarle de los razonamientos a la contemplación. Pero la instrucción termina donde termina el camino y la marcha. La contemplación misma es ya tarea propia de quien desee ver.

Pero si alguno no ha alcanzado ese espectáculo, si su alma no se ha percatado del esplendor de allá ni ha experimentado ni recibido esa especie de experiencia amorosa, resul-

---

[9] El predominio de la experiencia es particularmente notable cuando Plotino habla del Uno que por definición está más allá de lo inteligible, aunque (como la frase «por definición» intentaba sugerir) incluso aquí no se excluyen procedimientos racionales argumentativos. Véase A. H. Armstrong, «Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus», *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, pág. 182. Expresiones semejantes a Plotino las encontramos en la poesía de S. Juan de la Cruz: «Coplas... hechas sobre un éxtasis de harta contemplación» con el estribillo: *toda sciencia trascendiendo (Obras completas* [Ed. L. Ruano de la Iglesia], Madrid, BAC, 1982, pág. 35).

tante de la visión, del amante reposando en el amado, porque recibió, sí, una luz verdadera y revistió de luz toda su alma gracias a un mayor acercamiento, pero estaba todavía demasiado sobrecargado de cosas que obstaculizaban la contemplación como para mantenerse en la cima y ha llegado a la cima no a solas, sino llevando consigo algo que lo separa de aquél o porque todavía no ha sido reducido a unidad (porque aquél no está ausente de nadie y está ausente de todos, de modo que, estando presente, no está presente sino a quienes son capaces de recibirlo y están preparados como para acoplarse con él y asirlo, por así decirlo, y tocarlo merced a su semejanza con él y a esa potencia que llevan dentro emparentada con él porque proviene de él: cuando uno se halle en el mismo estado en que estaba cuando salió de aquél, entonces puede ya verlo del modo como aquél es capaz por naturaleza de ser contemplado); si, pues, alguno no está allá todavía, sino que está fuera sea por las razones dichas, o sea por falta de un razonamiento que lo lleve de la mano y le dé fe de aquél, recrimínese a sí mismo por ello, y apartándose de todas las cosas, esfuércese por estar a solas, y la falta de fe, por falta de reflexión, remédiela con el siguiente razonamiento:

Cuantos creen que los seres están regidos por la fortuna 5
y la espontaneidad y que su cohesión se debe a causas corpóreas, andan extraviados lejos de Dios y de la noción de unidad. Mi razonamiento no se dirige a éstos, sino a quienes admiten una naturaleza distinta de los cuerpos, esto es, a quienes se remontan al alma. Pero, además, es preciso que éstos hayan entendido a fondo la naturaleza del alma en todo[10], pero sobretodo en esto: que procede de la Inteligencia y que

[10] Para la traducción se lee *tá te álla* como si fuera *tà pánta,* suponiendo que quizá sea una errata del texto. La naturaleza del alma «en todo» procede de la Inteligencia y se mantiene por su virtud.

mantiene su virtud merced a su participación en una razón derivada de la Inteligencia. Y después de esto deben considerar que la Inteligencia es distinta de la facultad raciocinativa o «calculativa», como se la llama, que el raciocinio consiste ya en una especie de movimiento de desplazamiento y que las ciencias[11], —las propiamente dichas—, son razones en el alma, hechas ya patentes debido a que la inteligencia se ha instalado en el alma como causa de las ciencias.

Y luego, una vez que se haya visto a la inteligencia de un modo cuasi sensible, por ser perceptible, entronizada sobre el alma y como padre del alma, hay que reconocer que es un universo inteligible, inteligencia en reposo y movimiento inmóvil, que contiene en sí misma todas las cosas y es todas las cosas, multiplicidad indiscriminada a la vez que discriminada. Porque los inteligibles contenidos en ella ni están discriminados, como lo están las razones pensadas ya una a una, ni están fusionados, porque cada uno destaca aparte de los otros, del mismo modo que, en las ciencias, estando todos los teoremas indivisamente juntos, no obstante cada uno destaca de los otros. La conclusión es que esta multiplicidad conjunta, el universo inteligible, es, sí, lo próximo al Primero (y la razón declara que existe necesariamente, una vez admitida la existencia del alma), esto es, es más importante que el alma; pero, sin embargo, no es primero, porque ni es uno ni es simple, mientras que el Uno y el Principio de todas las cosas es simple.

Así pues, eso que es anterior al más preciado de entre los seres (debe haber, en efecto, algo anterior a la inteligencia: la inteligencia aspira a ser una, pero no es una, sino cuasiuna; lo es porque la inteligencia está desparramada, sino que está realmente consigo misma; por ser inmediatamente

[11] Véase VI 9, 7.

posterior al Uno, no se desarticuló a sí misma, pero sí tuvo la osadía de apartarse en cierto modo del Uno); pues bien, esta maravilla del Uno, anterior a la inteligencia, aunque no es una —no sea que aun aquí el uno sea un predicado de un sujeto distinto—, aunque no hay nombre alguno que de verdad le convenga[12], no obstante, puesto que hay que darle algún nombre, si la denomináramos con el nombre común de «uno» convenientemente aplicado, esto es, no como otra cosa y luego uno, es, sí, difícil de conocer por esa razón[13]; pero dado que la conocemos más bien por su prole, la Esencia (el Uno reduce la Inteligencia a Esencia[14] y es tal su naturaleza que es Fuente de las cosas más eximias y Potencia que engendra los Seres permaneciendo en sí misma y sin aminorarse ni mezclarse entre los originados por ella, porque es anterior a ellos), por fuerza lo llamamos «Uno» para señalárnosla unos a otros con ese nombre. Con ello tratamos de reducirla a una noción indivisa y aspiramos a aunar nuestra alma; no lo llamamos «Uno» e «indiviso» en el mismo sentido que al punto o a la unidad numérica: el uno en este sentido son los principios de la cuantidad, la cual no existiría si

[12] A los ojos de Plotino la destrucción progresiva del discurso lógico, despoja a la inteligencia de las categorías y de la secuencia discursiva misma, instala en ella el vacío y la constituye como vacío. Esta destrucción podía disponerle a otro tipo de aplicación, a una especie de acto, a un acto positivo al cual hasta entonces no había estado acostumbrada. Véase N. Baladi, *La pensée de Plotin,* París, Presses Universitaires, 1970, pág. 29.

[13] La traducción lee *ho mê hén estin* para expresar la gradación del pensamiento: aunque al Uno no se le adecua «el uno» ni como atributo, ni como nombre, cuando hay que nombrarlo, lo llamamos «Uno», ya que este nombre indica mejor que cualquier otro su unidad. Véase J. Igal, «Commentaria in Plotini 'de Bono sive de Uno' librum (Enn. VI 9)», *Helmantica* 22 (1971), pág. 288.

[14] Aunque R. Harder considera el pasaje como turbio, la traducción sigue claramente la interpretación de M. Ficino, *nempe in essentiam intellectus adducit.*

no preexistiera la Esencia y lo anterior a la Esencia. Así que no hay que fijar la atención en ese tipo de unidad, sino asemejar[15] el punto y la unidad numérica a las cosas de allá por analogía, por razón de su simplicidad y de su elusión de la multiplicidad y de la división.

6 ¿En qué sentido usamos, pues, el término «uno»? Y ¿cómo debemos acomodarlo a nuestro pensamiento? Distinguiendo más sentidos de «uno» que el del uno de la unidad numérica o del punto. En estos dos casos, el alma, haciendo abstracción de la magnitud y de la pluralidad numérica, desemboca en algo mínimo y se apoya en algo que es indiviso, sí, pero que era inherente a algo divisible y es inherente a un sujeto distinto. El Uno, en cambio, ni es inherente a un sujeto distinto ni es indiviso al modo de lo mínimo, pues es el máximo de todos, no en magnitud, pero sí en fuerza. De donde resulta que también es lo inextenso en fuerza. Con razón, puesto que aun los siguientes a él son indivisibles e indivisos en fuerza y no en masa. Y también hay que concebirlo como infinito no por irrecorrible de la magnitud o del número, sino por lo inabarcable de su potencia. Porque si lo concibes o como Inteligencia o como Dios[16], es más que eso; y si de nuevo lo aunares en tu mente, aun así es más uno que cuanto podrías imaginar para hacerlo más uno de lo que piensas. Es que es el Uno autosubsistente sin accesorio alguno.

---

[15] La traducción opta por la lectura de A. Kirchhoff, *homoiôsai*. Hay un desplazamiento del sentido «de estas cosas» a «la cosas de allá» por analogía.

[16] *Noûs* y *theós* se encuentran con frecuencia asociados en la tradición platónica. Plotino dice que el conocimiento intelectual del Uno, Primer Principio no es posible. Su presencia sólo se puede deducir. Captar su simplicidad está más allá de la inteligencia porque sólo puede concebirlo en los términos de sus atributos, y cualquier atribución de cualidad sólo sirve para disminuir su unidad. Véase J. M. Rist, «Theos and the One in Some Texts of Plotinus», *Journal of Mediaeval Studies* 24 (1962), págs. 169-170.

Por la autosuficiencia del Uno es posible concebir, asimismo, su unidad. Porque siendo el más suficiente de todos y autosuficientísimo, debe ser también indeficientísimo. En cambio, todo lo múltiple y no uno es deficiente en tanto no se haga de múltiple uno[17]. De ahí que su esencia esté necesitada de ser una. El Uno, en cambio, no necesita de sí mismo: es él mismo. Además, una cosa que sea múltiple necesita de todos los componentes de que consta; y como cada componente consubsiste con los demás y no subsiste en sí mismo, de ahí que estando necesitado de los demás, haga lo múltiple esté tan necesitado con respecto a cada componente como con respecto al conjunto. Si, pues, ha de haber algún autosuficientísimo, ese debe ser lo el Uno, pues sólo él es tal que no es deficiente ni con respecto a sí mismo ni con respecto a los demás.

En efecto, el Uno no busca nada ni para ser, ni para estar en buen estado ni para sostenerse. Siendo causa para los demás, no recibe su ser de los demás. Y respecto a su buen estado, ¿puede haberlo para él fuera de él? Su buen estado no le es accidental: él mismo es su buen estado. Tampoco está en un lugar: no necesita sostén cual si fuera incapaz de llevarse a sí mismo. Además, para ser sostenido hay que ser masa inanimada, que cae si no ha sido sostenida todavía. Además, él es el sostén de las demás cosas, que por él subsisten tan pronto como ocupan el lugar al que fueron asignadas. Además, lo que busca lugar, es que está falto. Ahora bien, el principio no está falto de los siguientes a él, y el Principio de todas las cosas no está falto de ninguna: lo que está falto está falto porque anhela su principio. Si, pues, el Uno está falto de algo, es que busca, evidentemente, dejar de ser uno; luego estará falto de

[17] La *editio maior* supone una quiebra de sentido. La traducción ve en esta oración una explicación adversativa del Primer Principio.

algo que lo destruya. Ahora bien, cuando decimos que está falto, está falto de algo que le beneficie y lo preserve.

De donde se sigue que el Uno no tiene bien; luego tampoco deseo de nada: es un Bien Supremo; no que él mismo sea un bien para sí mismo; lo es para las demás cosas, si alguna puede participar de él. Tampoco tiene pensamiento, so pena de tener alteridad; ni movimiento, pues es anterior al movimiento y al pensamiento. Además, ¿qué podría pensar? ¿A sí mismo? Entonces, antes de pensar sería ignorante y necesitaría pensar para conocerse a sí mismo, él que es autosuficiente por sí mismo. No es cierto, por tanto, que porque no se conozca a sí mismo, haya de haber ignorancia en él. Porque la ignorancia se origina cuando, existiendo otro, el uno desconoce al otro. Pero el que existe solo, ni conoce nada ni tiene nada que desconocer, sino que, siendo uno y estando consigo mismo, no necesita pensarse a sì mismo. Y es que, para preservar su unidad, ni siquiera debes aplicarle lo de «estar consigo mismo», antes al contrario hay que quitarle el pensar y el comprender y el pensamiento de sí mismo y de los demás. Porque no hay que concebirlo como Pensante, antes bien como Pensamiento. Pero el Pensamiento no piensa, sino que es causa de que piense otro. Ahora bien, no es lo mismo la causa que lo causado, y la Causa de todas las cosas no es ninguna de ellas. Luego tampoco hay que darle el nombre del bien que proporciona, sino llamarlo Bien en otro sentido: el Bien sobre todos los bienes.

7 Mas si tu pensamiento se vuelve indefinido a causa de que el Bien no es ninguno de esos bienes, haz pie en éstos y, desde ellos, contempla. Pero al contemplar, no lances la mirada de tu mente al exterior, porque no está ubicado en un lugar dejando las demás cosas aisladas de él, sino que está presente para quienquiera que sea capaz de llegar allá; para quien no lo sea, no está presente.

Ahora bien, así como en los demás objetos de pensamiento no es posible pensar en uno mientras que se piensa en otro y se está atento a otro, sino que el objeto pensado debe ser pensado sin añadirle nada para que sea él el pensado, así también, en este caso, hay que saber que mientras se tiene el alma ocupada por una impronta y una impronta actuante, no es posible pensar en aquél, como tampoco es posible que el alma ocupada y retenida por una impronta sea marcada por otra impronta contraria, sino que del mismo modo que la materia debe estar, como dicen, desposeída de toda cualidad para poder recibir la impronta de todas las cosas, así también, y con mayor razón, el alma debe desposeerse de toda forma a fin de no tener nada almacenado dentro de sí que obstaculice su recepción de la plenitud y de la iluminación de la Naturaleza primera.

Y, si esto es así, hay que prescindir de todo lo exterior y volverse del todo a lo interior: no hay que estar inclinado a nada de lo exterior, antes al contrario, ignorándolo todo, primero con la disposición del ánimo y luego con la liberación de toda forma, e ignorándose a sí mismo, entrar así en la contemplación de aquél; y unido con aquél y consumado, por así decirlo, el consorcio con él, venir luego y anunciar a los demás si puede, aquél encuentro supremo, parecido al que debió de obtener Minos, por el cual fue celebrado como «íntimo de Zeus» y acordándose del cual instituía leyes como trasuntos de aquel encuentro, fecundado para legislar por su contacto con lo divino. Pero bien puede ser que uno quiera quedarse arriba por siempre, desdeñando la actividad política como indigna de sí mismo. Y eso es precisamente lo que puede pasarle al que haya alcanzado visión colmada.

«No está —dice Platón— fuera de nadie», antes está con todos sin saberlo ellos. Y es que son ellos quienes huyen fuera de él, o mejor, fuera de sí mismos. No pueden, pues,

dar alcance a aquél de quien han huido, ni pueden, tras de perderse a sí mismos, buscar a otro. Tampoco un hijo enajenado y fuera de sí conocerá a su padre. Pero quien se conozca a sí mismo, también conocerá su origen.

8 El alma, pues, que se conozca a sí misma durante el tiempo restante y sepa que su movimiento propio no es rectilíneo, salvo cuando se quiebra. sino que su movimiento natural es como el circular alrededor no de un punto exterior, sino de un centro, y que el centro es el origen del círculo, se moverá a sí misma alrededor de aquél y dependerá de él concentrándose en el mismo en que debieran concentrarse todas las almas, pero al que se dirigen siempre las de los dioses. Y porque tienden a él son dioses: es dios quien está aunado con aquél; quien se aleja de él es el hombre, el hombre plural y bestia[18].

—Y este cuasicentro del alma ¿es, pues, aquél a quien buscamos?

—¿Pues qué otra cosa hay que pensar de aquél en quien coinciden todos los centros? Y ¿qué otra cosa sino que es el Centro por analogía con el círculo sensible? Porque el alma no es círculo del mismo modo que lo es una figura, sino que lo es porque en ella y por ella anda la «antigua naturaleza» y porque proviene de un principio circular, y más todavía cuando las almas están totalmente separadas del cuerpo[19]. Sólo que ahora, como una parte de nosotros está retenida por el cuerpo como quien tuviera los pies metidos en el agua pero

---

[18] Plotino habla con frecuencia del Uno, que está «más allá del Ser» y «más allá de la Esencia». No es por tanto, ni Ser ni Esencia. Pero no podemos aplicar el mismo razonamiento a la idea del Uno como causa. El Uno no está «más allá de la causa». Véase J. M. Rist, «Theos and the One in Some Texts of Plotinus», en: *Journal of Mediaeval Studies* 24 (1962) p. 179-180.

[19] Pasaje en algún modo turbio. La traducción sigue la lectura de J. H. Sleeman. Véase la crítica de J. Igal, «Commentaria in Plotini 'de bono sive de uno' librum (Enn. VI 9)» *Helmantica* 22 (1971), pág. 303.

descollara con el resto del cuerpo, así nosotros, descollando con aquello de nosotros que no está sumergido en el cuerpo, con eso coincidimos por nuestro propio centro con el cuasi-dentro de todas las cosas, hallando así reposo. Es una coincidencia análoga a la de los centros de los círculos máximos con el de la esfera circundante. Si fueran círculos corporales y no psíquicos, su coincidencia con el centro sería local, y puesto el centro en un punto, estarían a su alrededor. Pero puesto que las almas mismas son el origen del orden de lo inteligible y aquél está más allá de la Inteligencia, es de creer que la coincidencia se realiza de otro modo: por las potencias por las que el pensante es naturalmente capaz de coincidir con lo pensado; y es de creer que lo pensante está por semejanza y coincide con su congénere, no mediando obstáculo más íntimamente que los cuerpos. Porque los cuerpos impiden unos a otros comunicarse unos con otros, mientras que los seres incorpóreos no están disociados por cuerpos ni están distanciados, por tanto, unos de otros localmente, sino por la alteridad y la diversidad; desaparecida, pues, la alteridad, esos seres, que ya no son distintos, están presentes unos a otros. Así que aquél, no teniendo alteridad, está siempre presente, y nosotros lo estamos a él cuando no tenemos alteridad.

Y no es aquél quien tiene deseo de nosotros como para estar alrededor de nosotros, sino nosotros de él. De modo que somos nosotros quienes estamos alrededor de él. Y siempre estamos alrededor de él, pero no siempre miramos hacia él, sino que del mismo modo que un coro que desentona[20] aun estando alrededor del corifeo, bien puede ser que sea porque está al espectáculo, mientras que si se vuelve, canta hermosamente y está realmente alrededor del corifeo, así

[20] La traducción supone para *exádōn* el significado de «desentonar», *dissonare*. Véase J. IGAL, «Commentaria in Plotini 'de bono sive de uno' librum (Enn. VI 9)», *Helmantica* 22 (1971), pág. 303.

también nosotros siempre estamos alrededor de aquél (y cuando no, nos sobrevendrá la disolución total y dejaremos de existir), mas no siempre miramos hacia él. Pero cuando miramos hacia él es cuando alcanzamos «la meta y el descanso» y dejamos de desentonar mientras danzamos en su derredor una danza inspirada.

9 Y al danzar esta danza, uno ve la Fuente de la Vida, la Fuente de la Inteligencia, el Principio del Ser, la Causa del bien, la Raíz del alma. No es que estas cosas primero emanen de él y luego lo aminoren, no, pues no es una masa. Si no, sus productos serían perecederos, mientras que, en realidad, son eternos, porque su Principio permanece en el mismo estado, no desintegrándose en ellos, sino permaneciendo íntegro. Y, por eso, también sus productos son permanentes, del mismo modo que, perdurando el sol, también la luz perdurará. Es que no estamos desconectados ni disociados de él, aunque la naturaleza del cuerpo, desplomándose, nos arrastre consigo, sino que respiramos y nos conservamos no dándonoslo él y luego retirándose, sino surtiéndose incesantemente mientras siga siendo el mismísimo que es.

Propender hacia él, es ser en mayor grado, y ahí está nuestro bienestar; alejarse de él, es ser meramente y ser en menor grado. En él es donde el alma descansa y se libra de males acogiéndose a la región limpia de todo mal; ahí piensa, ahí se hace impasible. Vivir allá, es vivir de veras; porque la vida presente, la vida sin Dios, es un rastro de vida y un remedo de aquella, mientras que la vida de allá es actividad, pero actividad de la inteligencia; y así, engendra dioses serenamente por el contacto con aquél, engendra belleza, engendra justicia, engendra virtud[21]. Ésta es, en efecto, la

[21] En la traducción se recogen a las repeticiones del verbo *gennâi,* que quizá sean innecesarias por tratarse del principio establecido para la lectu-

prole que concibe el alma grávida de Dios. Y ése es su principio y su meta: su principio, porque proviene de allá, y su meta, porque el Bien está allá y, una vez llegada allá, vuelve a ser ella misma, esto es, vuelve a ser lo que era. Porque morar acá y entre las cosas de acá, es «caída y destierro y pérdida de alas».

Que el Bien está allá, lo demuestra también el amor connatural del alma; de ahí las bodas del Amor con las almas en la pintura y en la literatura. Porque como el alma es distinta de aquel Dios, pero proveniente de aquél, ama a Dios necesariamente. Y mientras mora allá, conserva su Amor celeste; acá, en cambio, se prostituye. Es que allá es Afrodita celeste; acá, en cambio, se prostituye como una cortesana. Y toda alma es Afrodita: tal es el simbolismo del natalicio de Afrodita y de la concepción simultánea de Eros. El alma, pues, que sea fiel a su naturaleza ama a Dios, deseando aunarse con él, del mismo modo que una doncella de padre noble ama con amor noble. Pero si, al encarnarse, se deja engañar por galanteos trocando su amor por un amor mortal, desamparada de su padre abusan de ella; mas si aborreciendo de nuevo los abusos de que es víctima acá, se mantiene pura de las cosas de acá y emprende el camino de regreso a su padre, «se siente a gusto»[22].

El que no tenga experiencia de ello, colija de acá y de los amores de acá cuál será el encuentro con el Amor de sus amores; sepa que los amados de acá son mortales y nocivos, son amores de simulacros y versátiles, por que no eran el

---

ra de textos por A. Brinkmann, «Ein Schreibgebrauch und seine Bedeutung für die Textkritik», *Rheinisches Museum*, 57 (1902), pág. 482.

[22] Se opone el amor celeste al amor vulgar conforme a la distinción en el mito de Platón en el *Banquete* 180d8-e3, pero en Plotino supone una categoría filosófica. Véase V. Cilento, «Mito e poesia nelle Enneadi de Plotino», *Les sources de Plotin*, Genève, Fondation Hardt, 1957, pág. 251.

verdadero Amado, ni el Bien nuestro no el que buscamos. Allá, en cambio, está el verdadero Amado, con el que podemos incluso unirnos participando de él y poseyéndolo realmente y no abrazándolo por de fuera carnalmente. «Si alguno vio, sabe lo que digo»; sabe que el alma entonces está en posesión de una vida distinta, desde el momento en que se acerca a él y se allega ya a él y participa de él hasta el punto de darse cuenta, en ese estado, de la presencia del proveedor de vida verdadera. Y ya no necesita de nada, antes al contrario, les es preciso despojarse de las demás cosas, quedarse en eso solo y hacerse eso solo, cercenando el resto, todos los aditamentos periféricos, hasta el punto de afanarnos por salir de acá y de disgustarnos por estar atados a la parte de acá, a fin de que logremos abrazarla con la totalidad de nuestro ser sin tener parte alguna con la que estemos en contacto con Dios.

Y entonces es cuando es posible ver a aquél y verse a sí mismos según es lícito ver: a sí mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho, hecho luz misma, pura, ingrávida y leve; hecho dios; mejor dicho, siendo dios[23]; se verá todo encendido en aquel instante, mas luego, si vuelve a agobiarle el peso, como apagándose.

10 —Entonces, ¿por qué no se queda?

—Pues porque todavía no salió del todo; pero llegará la hora en que la contemplación será continua, cuando no se vea molestado por más tiempo por molestia alguna del cuerpo. Pero quien sufre la molestia no es la facultad que ha visto, sino la otra, porque cuando la que ha visto cesa en su ac-

[23] *Theòn genómenon*. Porque el centro oculto de donde la estructura del Alma mana coincide con el centro de todas las cosas, el yo puede esperar en algunos raros momentos alcanzar la unificación total, es decir, «llegar a ser dios», o mejor, «ser dios».

tividad contemplativa, la otra[24] no cesa en su actividad científica en el campo de las demostraciones, de las pruebas y del raciocinio de la mente. La visión, en cambio, y la facultad visiva no es ya razonamiento, sino más que razonamiento, anterior al razonamiento y superior al razonamiento, al igual que el objeto de la visión.

Pues bien, al verse uno a sí mismo en el momento mismo de la visión, se verá a sí mismo —o mejor, se encontrará consigo mismo y se sentirá a sí mismo— tal como decíamos. Pero bien puede ser que ni siquiera habría que decir «verá». Y el objeto visto (si es que hay que hablar de «vidente» y de «visto» como de dos cosas, y no ¡audacia es decirlo! de ambos como de una sola cosa); pues bien, en aquel momento, el objeto visto no lo ve el vidente ni lo discierne, ni se representa dos cosas, sino que, como transformado en otro y no siendo él mismo ni de sí mismo, es anexionado a aquél, y hecho pertenencia de aquél, es una sola cosa con él, como quien hace coincidir centro con centro. Porque también en el caso de los centros se verifica que, mientras coinciden, son uno solo; son dos cuando se separan. Pues así también nosotros hablamos ahora de aquél como de otro. Y por eso es inefable aquél espectáculo. Porque ¿cómo podría uno anunciar a aquél como si fuera otro, siendo así que allá, cuando contemplaba, no lo veía como otro, sino como una sola cosa consigo mismo?[25].

[24] En la traducción se distingue con una coma entre la facultad que ha visto que cesa en su actividad contemplativa y «la otra» que no cesa en su actividad científica.

[25] No se trata de «ver» sino de «ser uno». Plotino habla incluso de *ékstasis*, «un salir fuera de sí» (VI 9, 11, 23). Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1973, págs. 84-85.

11 Esto es lo que quería dar a entender el precepto de los misterios de acá de no revelarlos a los no iniciados: partiendo de que aquél espectáculo no es revelable, prohibió manifestar la divinidad a cualquier otro que no haya tenido la suerte de verla por sí mismo.

Puesto, pues, que no eran dos cosas, sino que el vidente mismo era una sola cosa con lo visto —diríase no «visto», sino «aunado»—, si el vidente lograra recordar en quién se transformó durante su consorcio con aquél, obtendría un retrato mental de aquél. Ahora bien, él mismo era una sola cosa sin tener en sí diversidad alguna ni con respecto a sí mismo ni con respecto a otras cosas, porque ningún movimiento había en él: ninguna cólera, ninguna apetencia de otra cosa se hacía presente en él[26], una vez subido arriba; ni siquiera un razonamiento ni un pensamiento. Ni era el mismo en absoluto, si hay que decir esto, sino que, como arrobado o endiosado, se quedó en soledad serena y en estado de imperturbabilidad, sin desviarse con su esencia a ninguna parte ni girar en torno a sí mismo, sino en reposo absoluto y convertido, por así decirlo, en reposo.

Tampoco asomaba belleza alguna; sobrepasó ya aun la belleza, superando ya aun el coro de las virtudes como quien se adentró ya en el interior del sagrario dejando atrás las estatuas que hay en el templo, que son las primeras que aparecen de nuevo al salir del sagrario después del espectáculo de allá dentro y de aquel encuentro no con una estatua ni con una imagen, sino con el original mismo. El espectáculo de las estatuas viene en segundo lugar. Aquello otro tal vez no era espectáculo, sino un modo distinto de visión: éxtasis,

---

[26] La traducción toma todos los miembros como una enumeración homogénea sin entender la especificación del movimiento, de la cólera y de la apetencia como referidos exclusivamente a la diversidad con respecto a las demás cosas.

simplificación, donación de sí mismo, anhelo de contacto, quietud e intuición que ronda en busca de acoplamiento. Todo ello, para contemplar lo que hay dentro del sagrario. Pero si uno mira de otro modo, nada se la hace presente.

Ahora bien, los misterios son meras imitaciones; así que con ellas los sabios de entre los profetas expresan enigmáticamente el modo como aquel Dios[27] es visto. Mas el sacerdote sabio, descifrando el enigma, puede, llegando hasta allá, hacer real la contemplación del sagrario. Y aunque no llegue hasta allá por considerar que el sagrario es cosa invisible como lo es la Fuente y el Principio, sabrá que la visión es del Principio por un principio, y que el consorcio es también de semejante con semejante, no descuidando ninguna de cuantas cosas divinas es capaz el alma de alcanzar aun antes de la contemplación. El resto lo espera de la contemplación; y el resto, para quien ha rebasado ya todas las cosas, no es sino lo que es anterior a todas las cosas.

La naturaleza del alma jamás descenderá hasta el no ser total. Llegará, sí, en su bajada, hasta el mal, y en ese sentido hasta el no-ser, no hasta el no-ser absoluto[28]. Pero recorriendo el camino contrario, llegará no a otra cosa, sino a sí misma, y de ese modo, no estando en otra cosa, no estará más

[27] *Ekeînos theós* se puede decir que es una descripción del Uno que Plotino aceptaba. Parece muy próximo al equivalente de Numenio *prôtos theós*. Con la gran habilidad de Plotino para leer sus propias doctrinas en las palabras de sus predecesores no vio mucha diferencia entre los dos conceptos. Véase J. M. Rist, «Theos and the One in Some Texts of Plotinus», *Journal of Mediaeval Studies* 24 (1962), págs. 176-177.

[28] La naturaleza del alma puede quizá tocar el no ser como en el caso del mal, pero no el no-ser absoluto, es decir, que no puede nunca ser aniquilada. Véase G. J. P. O'Daly, *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon, Irish University Press, 1973, pág. 84.

que en sí misma[29]. Ahora bien, estar en sí misma sola y no en el ser, es estar en aquél. Porque uno mismo se transforma no en esencia, sino en algo más allá de la esencia, en tanto trata uno con aquél. Si, pues, alguien logra verse a sí mismo transformado en esto, tiene en sí mismo una imagen de aquél. Y si partiendo de sí mismo como imagen se remonta hasta el Modelo, alcanzará la meta de su peregrinación. Más si decae de la contemplación, reavive su propia virtud interior, obsérvese a sí mismo adornado con esas virtudes, y se verá aligerado de nuevo yendo a través de la virtud hasta la inteligencia y sabiduría y a través de la sabiduría hasta aquél.

Y ésta es la vida de los dioses y la de los hombres divinos y bienaventurados: un liberarse de las demás cosas, de las de acá, un vivir libre de los deleites de acá y un huir solo al Solo.

[29] El viaje del alma según Plotino, sea que se realice en esta vida o después de la muerte, no es otra cosa que volverse al interior, recobrar su verdadero «yo». Véase E. R. Dodds, «Tradition and Personal Achievement in the Philosphy of Plotinus», *Journal of Roman Studies* 50 (1960), pág. 4.

ÍNDICE GENERAL